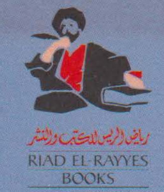
عصام محفوظ

حوار مع متمرّدي التراث





حــوار مع
متمــرّدي
الــتــراث

عصـام محفـوظ

حـــوار مع متمـــرّدي التـــراث


رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS

INTERVIEWS WITH REBELS IN ARAB HISTORY

BY:

ISSAM MAHFOUZ

First Published in February 2000

BEIRUT - LEBANON



British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 1 85513 411 X

تصميم الغلاف: محمد حمادة

الطبعة الأولى: شباط/فبراير ٢٠٠٠

المحتويات

الفصل الثامن

الفصل التاسع

مقدمة

مدخل إلى الحوار

بعد صدمة الحرب اللبنانية، وكادت تطمس روح النهضة العربية التي ميّزت التراث اللبناني، حاولتُ المساهمة، على طريقتي، في استعادة هذه الروح، عبر أحاديث متخيّلة مع رواد النهضة، نشرتها تباعاً في صحيفتي آنذاك، ثم صدرت في كتاب عن هذه الدار بعنوان «حوار مع رواد النهضة».

وفوجئت بأن الأسلوب المبتكر، الذي قدّمت به أولئك الرواد، وجد صداه لدى الجيل الجديد، بعد أن كانت المناهج التربوية، قبل الحرب اللبنانية، ساهمت بجفاف مادتها بتغييبهم، ثم كانت المفاجأة الحقيقية عندما وجدت أن أسلوبي كان له الصدى الإيجابي نفسه لدى أشخاص من الجيل السابق، اعتبروا أنني أعدتُ اكتشاف هؤلاء الرواد، بل ذهب أحدهم، الشاعر نزار قباني، في حديث صحافي، على طريقته في المبالغة في مدح ما يُعجب به، إلى الانبهار بهذا الأسلوب الذي أعاد اكتشافهم، معتبراً أنه أهم ما كُتب في هذا الشأن.

وشجعني هذا الصدى الإيجابي، بعد صدمة حرب الخليج، وانهيار المشروع العربي، وتخبّط الجيل العربي الجديد في جو الخواء الفكري، على أن أكرّر التجربة بتوسّع يطال رواد الفكر التنويري التقدمي في التراث العربي، لأن مواصلة التقدم تتطلّب وعياً بالخلفيّة التراثية، فأهمية التراث،

كما قال الجاحظ قبل ألف سنة، ليست في حفظه بل في تجاوزه، انطلاقاً منه، وعلى هذا فلا تجاوز مع فقدان الوعي بالمكان الذي كنّا فيه، إلا إذا شئنا الاستسلام لأيدٍ غير أيدينا، تقودنا إلى الموقع الذي قد لا يناسبنا طالما لسنا نحن مَن يختاره أو في الأقل يشارك في اختياره، وكيف نشارك إذا كنا، وقد فقدنا ذاكرتنا، لا نعرف أين كنّا، وأين أصبنا أو أخطأنا، وما الذي يجب أن يبقى من معاناة تجاربنا، وحيوية تطلعاتنا، واختصاراً: إصالتنا.

ولعلني هكذ أحسمُ جدلاً عقيماً شغل الأوساط الثقافية العربية طوال عصر النهضة حول التفاضل بين الإصالة والمعاصرة؛ فأضع هذه المعادلة في إطارها الصحيح، بحيث لا تكون المعاصرة في التقابل أو التعارض مع الإصالة، بل متوحدة معها، ذلك أن الإصالة هي أن تضيف شيئاً إلى عالمك، قد يصبح إضافة إلى العالم كله، في معاصرة دوماً متجددة، طالما أن مسيرة التقدم في التاريخ لم تكن أبداً من اختصاص بلد واحد أو أمة واحدة، وطالما أن حركة التقدم في أي بلد أو أمة، هي، كما شبّهها الكواكبي، أحد أسلافنا المباشرين، تشبه «الحركة الدودية» حيث يحصل التقدم عبر «الانقباض والاندفاع»، لأن الإنسان، محرك التاريخ، حسب تعبير الكواكبي: «تدفعه الرغائب وتقبضه الموانع»، فيستوعب الموانع للاندفاع من جديد في «حركة حيوية» متجددة دوماً.

إن نظرة إلى الإبداعات في تراثنا، كما في تراث سائر الأمم، تُرينا كيف أن هذه الإبداعات كانت تتجاوز الحدود الوطنية والقومية والدينية، لتصبّ في التراث الإنساني الواحد، الذي يُفترض أنه الموجّه لسير،أو لتصحيح سير، التاريخ، الذي، كما قال رفاعة الطهطاوي قبل قرن ونصف القرن، كلما اتسعت مساحة الوعي فيه تقلّصت مساحة العدوانية.

لذلك لم يكن غريباً أن يكون الجامع المشترك لدى هؤلاء «المعاصرين ـ الأصيلين»، الذين تحدثتُ إلى بعضهم في كتابي هذا، إيمانهم المطلق بوحدة العائلة الإنسانية، وبالعقل محكّاً للتقدم، وقد كلّفهم التبشير بذلك غالياً، وأحياناً حياتهم.

لا أعتقد أنني اكتشفت في تراثنا ما لم يكتشفه غيري، لكن مساهمتي الشخصية هي في محاولة تعميم هذه الحقيقة عبر أحد أكثر أساليب الإعلام المعاصر جاذبية للقارىء: الحديث المباشر، حيث تصبح الشخصية التراثية حاضرة بيننا، تُشارك في هموم كانت ولا تزال قدر عالمنا.

قد تكون الروايات، التي جعل بعض النقاد والباحثين أبطالها من الشخصيات التراثية، تنطلق من الهاجس نفسه، كما فعل طه حسين مع المتنبي في «الشاعر الطموح»، أو مارون عبود مع المعري في «زوبعة الدهور»، أو أمين معلوف مع بعض الشخصيات التاريخية، إلا أن هذا الأسلوب، ولو أنه يتميز بحيوية تفتقدها الدراسات الأكاديمية، لا يقدم الصورة الحقيقية للشخصية التراثية بقدر ما يقدم الصورة التي في ذهن المؤلف عن الشخصية، فيلتبس على القارىء تمييز الحدود بين المتخيّل والواقعي، وبين كلام الشخصية وكلام المؤلف، خصوصاً أن القارىء يثق بكلام الشخص عن نفسه أكثر من ثقته بكلام الآخرين عنه.

من هنا تقصّدي جعل الحدود واضحة في أسلوبي بين المتخيّل والواقعي وبين كلامي وكلام الشخصية التراثية؛ فليس من متخيّل في حديثي الصحافي المتخيّل سوى إقحام نفسي في زمن تلك الشخصية. وأمّا الحدود بين كلامي وكلام الشخصية فشديدة الوضوح: الأسئلة هي أسئلتي، كما يُفترض بأي حديث صحافي، والأجوبة هي الأجوبة الحقيقية للشخصية التاريخية. وفي اعتقادي أنني أتشارك والقارىء في الحشرية نفسها التي تعبر عنها الأسئلة.

ولعلّي مدين لمهنتي الصحافية ولموهبتي المسرحية معاً في جعل هذه الأحاديث حيّة حقاً، وفي إبراز أشخاصها كأنهم أحياء حقاً، في أسلوب يختلف عن كل الأساليب السابقة التي تتنافس في محاولة هذا الإحياء، باستثناء قرابة بعيدة جداً مع أسلوب المعري في «رسالة الغفران» حيث راح تلميذه «ابن القارح» يستجوب شخصيات تراثية، فينقل عنها، وكأنها حيّة، أجوبتها الحقيقية حول بعض ما قالتْ أو فعلتْ.

ولكي أكون أكثر شفافية مع القارىء، أعترف بأن ضرورات التوليف

كانت تضطرني أن لا ألتزم بالتسلسل الزمني في الأجوبة، فأجمع في الجواب الواحد، كلاماً قيل في مناسبتين مختلفتين حول الفكرة نفسها، لأن صاحب الكلام يكون أضاف في المناسبة الثانية شرحاً أوسع لفكرته. كما كنت أضطر أحياناً إلى استبدال لفظة لم تعد مستعملة بلفظة مستعملة لها المعنى نفسه، أو إضافة حرف ربط، أو حذف حرف ربط، أو اختصار جملة، لكنني لم ألجأ إلى ذلك سوى مرات نادرة، للاحتفاظ بأسلوب الشخصية التراثية روحاً ونصاً، ما يتيح للقارىء فهماً أدق لطبيعة تلك الشخصية ومزاجها، ألا يُقال إن الأسلوب هو الشخص؟

ع.م.

الفصل الأول

مع ابن المقفع
(١٠٦ ــ ١٤٢هـ
٧٢٤ ــ ٧٥٩م)

«الزمان هو الناس»

ابن المقفع

عبد الله بن المقفع، أول كاتب للسلطان في التاريخ العربي استغل مهنته لتقويم ونقد السلطة والسلطان، الأمر الذي سينسج على منواله، بعد ألف سنة، كاتب سلطان آخر هو الفرنسي فنيلون فيتقوّل النقد على لسان الحيوانات، بل ويعمد، كما فعل ابن المقفع، إلى توجيه رسالة نقدية إلى الملك لويس الرابع عشر، على غرار الرسالة التي كتبها ابن المقفع إلى الخليفة أبي جعفر المنصور. لكن إذا كان فنيلون سيفقد إثرها الحظوة لدى الملك الفرنسي، فإن ابن المقفع سيفقد الحياة لدى السلطان العربي.

ترددت في اختيار الوقت المناسب للحديث معه: هل أختار يوماً من مرحلة طمأنينته في زمن آخر الخلفاء الأمويين، أم من مرحلة قلقه في زمن أول الخلفاء العباسيين السفاح، أم من مرحلة جرأته في زمن الخليفة المنصور؟ ثم حسمت الأمر للخيار الثالث، بل أنني دخلت حياته في اليوم الأخير من مرحلته الأخيرة.

* * *

في ذلك الصباح كان عبد الله بن المقفع يخرج من دار عيسى بن

علي، عم الخليفة المنصور، بادي القلق. لقد كلّفه الأمير عيسى بنقل رسالة إلى والي البصرة سفيان بن معاوية المهلبي، الذي كان يكن الكراهية لابن المقفع فطالما سخر منه ابن المقفع وسفّهه مراراً في مجالسه، إذ كان يحييه بقوله: «السلام عليكما»، ويقصد معه أنف سفيان الضخم.

ولم يكن قلق ابن المقفع بسبب كراهية سفيان له بل لكلام تناقلته أوساط الوالي، منسوباً إلى الخليفة المنصور الذي، لدى ذكر اسم ابن المقفع في أحد مجالسه الخاصة، انفعل قائلاً: «أما من أحد يكفينيه؟»، وكان الوالي سفيان حاضراً.

قبل أن يخرج ابن المقفع من دار الأمير عيسى لم يكتمه الخبر بل أبدى تخوفه من سفيان، لكن الأمير لم يأخذ الأمر على محمل الجد، مطمئناً ابن المقفع إلى كون سفيان لن يجرؤ أن يتعرض له وهو يعلم المكانة التي لابن المقفع عنده.

والحق أن صلة وثيقة كانت تربط ابن المقفع بالأمير عيسى وأخوة عيسى: عبد الله وإسماعيل وسليمان، أعمام الخليفة، فهو أسلم على يد أحدهم، عبد الله، وتسمى باسمه، وعمل كاتباً لسليمان أثناء ولايته على البصرة، ومؤدباً لبعض أولاد إسماعيل أثناء ولايته على الأهواز والموصل، لكن ابن المقفع كان يعلم أيضاً بأن الخليفة المنصور لا يُؤمن له جانب، فهو غدر بعمه عبد الله، الذي ثار مطالباً بالخلافة، برغم العهد بالأمان في حال استسلامه، لذلك طلب ابن المقفع من الأمير عيسى أن يرافقه، إلى دار الوالي سفيان، صديقه إبراهيم بن جبلة بن مخرمة الكندي، فأجابه الأمير إلى ذلك.

تتبعت ابن المقفع وغلامه في طريقهما إلى بيت إبراهيم في الناحية

الشرقية من البصرة. كان ابن المقفع على أبواب الأربعين، طويلاً كالرمح، كما وصفته الكتب، وبرغم ملامح القلق البادية في وجهه احتفظ بثبات خطواته، واعتداده بنفسه. وكان غلامه يتبعه عن كثب. لم أشأ أن أضيّع وقتاً أكثر، فاغتنمت توقّفه أمام أحد دكاكين سوق البصرة يتحدث إلى صاحب الدكان الذي هو أحد معارفه، فاقتربت منه محيّياً، طالباً مرافقته، راجياً التأدب على يديه. لم يستغرب ابن المقفع الأمر لأن سوق المربد في مثل هذا الوقت من كل سنة كانت تجذب المتأدّبين، من كل الأقطار العربية والإسلامية، للتعرف إلى مشاهيرها، ولم يستغرب أن أكون أحد المعجبين به فهو أحد أشهر اثنين في البصرة في ذلك الوقت، ثانيهما الخليل بن أحمد.

وبرغم انشغال باله بالمهمة المكلّف بها، إلا أن هاجسه التأديبي طغى على انشغال باله، فسمح لي بمرافقته ليعظني بشيء من «الأخلاق اللطيفة» حسب قوله. بل ودعاني أن أبيت عنده تلك الليلة عندما علم أنني قادم إليه في مهمة لنسخ آخر كتاباته: «رسالة الصحابة»، لصالح أحد الوراقين من آل الريس في بلاد الشام، وخاصة عندما علم أن الرسالة بلغت أخبارها أهالي الشام وفيها مطالبته الخليفة المنصور بالحدب عليهم بعد نكبتهم بولاتهم الأمويين.

كانت الطريق طويلة إلى بيت إبراهيم فاغتنمتها لأستوضح أقصى ما يمكنني استيضاحه عن شخص وفكر هذا الرجل الذي «لم يكن في العجم أذكى منه ولا أجمع» حسب العبارة الشهيرة عنه التي نقلها ابن سلام الجمحي.

لم يكن ابن المقفع ضنيناً بالأجوبة انسجاماً مع هدفه التثقيفي الذي منحه كل حياته، ما سهّل عليّ مهمتي بالقدر الذي شغلته عن مهمته لدى والي البصرة.

كان حديثي معه في البداية عن حياته الشخصية وعن نشأته في مدينة جور، من بلاد فارس، التي اشتهرت بوردها الجوري، وعن انتقاله إلى العراق زمن اشتغال أبيه لدى الحجّاج، وعن تعلمه العربية بعد إتقانه الفارسية والهندية، بإصرار من أبيه، على يد أفضل الأساتذة.

كان الحديث مع ابن المقفع شيقاً، حتى أننا لم نشعر بطول الطريق إلى بيت إبراهيم، الذي، لحسن حظي، كان خارج البيت، ما جعل زوجته تستضيفنا بانتظار عودته، للصداقة الحميمة التي كانت تربط ابن المقفع بالعائلة.

ولكي أستفزه للكلام في العمق كان لا بد من وضعه موضع الاتهام، فقلت:

ـ بلغني عنك شيء أكرهه يا معلم.

ـ لا أبالي.

ـ ولم؟

ـ لأنه إن كان باطلاً لا تقبله، وإن كان حقاً عفوت عنه.

ـ صدقت، أنا لا أقبله، لكن بعض الناس قبله، وإذا كنتُ أسألك الرد فلأنني حريص على أن أتزوّد منك ما يجعلني قادراً على مساعدة هذا البعض في عدم قبوله، خصوصاً أن الأخبار، على بعد المسافة، تكبر مثل كرة الثلج المتدحرجة من القمة إلى السفح.

ـ أريدك ألاّ تُخبر بشيء إلا وأنت به مصدّق، وألا يكون تصديقك إلا ببرهان وفعل.

ـ أما عن تصديقي، يا معلم، فلا، وأما عن البرهان فهو أنك تجتمع للمنادمة مع شلة متهمة بالزندقة، مثل حفص بن أبي وردة، وبشّار بن

برد، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد، وحماد عجرد، وجميل بن محفوظ... ربما هو أحد أنسبائي البعيدين، وعمارة بن حمزة بن ميمون وصالح بن عبد القدوس، وغيرهم.

ـ إنهم أصحابي، لا يستأثر أحدنا على صاحبه بمال أو ملك، وكنا نجتمع على قول الشعر، ونهجو بعضنا بعضاً، هزلاً أو جدّاً.

ـ فمن أين جاءت تهمة الزندقة إذن؟

ـ إن لفظ زنديق معرب عن لفظ «زانديك»، وهي كلمة بهلوية ترادف «الصديق» بالعربية، مأخوذة من أصل آرامي هو «صديقاي»، ولعلهم يقصدون هذا المعنى؟

ـ أعتذر منك يا معلم، وأسمح لنفسي بأن أذكّرك بأنني تجشّمت الأهوال لكي أصل إليك، ونحن وحدنا، وقد يطول انتظارنا لصاحبك إبراهيم، وها زوجته منشغلة عنا بإعداد الطعام، وأولادها يلهون ولا يصغون، ولست أطلب منك سوى أن تُصْدِقني القول لتفنيد آراء أخصامك الذين يعتقدون أن كل الداخلين في الإسلام من غير العرب لا همّ لهم سوى تهديم الإسلام وتسفيه العرب، فهل ورد في كتاباتك ما يُشتمّ منه بأنك متعصبٌ لأصلك الفارسي، محتقرٌ للعرب؟

ـ إن الفرس ملكوا كثيراً من الأرض، ووجدوا عظيماً من الملك، وغلبوا على كثير من الخلق، ولبث فيهم عقد الأمر فما استنبطوا شيئاً بعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم بنفوسهم، وإذا فاتني حظّي من النسب إلى العرب فلا يفوتني حظي من المعرفة بأن العرب حكمتْ على غير مثال مثل لها، ولا آثار أثّرت. هم أصحاب إبل وغنم، وسكان شعر وأدم، يجود أحدهم بقوته ويتفضل بمجهوده، ويشارك في ميسوره ومعسوره، ويصف الشيءَ بعقله فيكون قدوة،

ويفعل فيصير حجّة، ويحسِّن ما شاء فيحسُن، ويقبّح ما شاء فيقبح، أدَّبَتهم أنفسهم، ورفعتهم هممهم، وأعلتهم قلوبهم وألسنتهم، فلم يزل حباء الله فيهم، وحباؤهم في أنفسهم حتى رفع لهم الفخر، وبلغ بهم أشرف الذكر، وافتتح الله دينه وخلافته بهم إلى الحشر.

ـ كم يلغي كلامك هذا يا ابن المقفع الكلام المنسوب إليك الذي ورد في كتاب بعنوان «الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع» فكيف تفسر ذلك؟.

ـ على العاقل أن يعرف أن الرأي والهوى متعاديان. وعلى العاقل إذا اشتبه عليه أمران، فلم يدر في أيّهما الصواب، أن ينظر أهواهما عنده، فيحذره.

ـ فكيف ترضي صاحب الهوى الذي لا يحذر هواه؟

ـ إعلم أنك إن تلتمس رضا جميع الناس تلتمس ما لا يُدرك، وكيف يتفّق لك رأي المختلفين؟ وما حاجتك إلى رضا مَن رضاه الجوْر، وإلى موافقة مَن موافَقته الضلالة والجهالة؟

ـ ألا تعتقد، سيدي، أن ما شجع أخصامك على اتهامك بالزندقة كونك، عندما تذكر الدين في كتاباتك، لا تقرن الدين بالإسلام.

ـ أصل الأمر في الدين أن تعتقد الإيمان على الصواب. والمؤمن بشيء من الأشياء، وإن كان سحراً، خير ممن لا يؤمن بشيء ولا يرجو معاداً.

ـ لكنك تؤمن بالله الواحد؟

ـ إن كل ما في الدنيا يهدي إلى الله، ويزيد المؤمنين به يقيناً بأن الله حق كبير ولا يقدِّر أحد أنه باطل.

ـ لكن ماذا تفعل إزاء اختلاف الأديان ومفاهيمها؟

ـ يقول الطبيب برزويه في كتاب «كليلة ودمنة»: اشتبه عليَّ أمر الدين، فالملل كثيرة مختلفة ليس منها شيء إلا وهو على ثلاثة أصناف: قوم ورثوا دينهم عن آبائهم، وآخرون قد أكرهوا عليه حتى ولجوا فيه، وأخيرون يبتغون به الدنيا. وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى، وأن من خالفه على خطأ وضلالة. والاختلاف بينهم كثير في أمر الخالق والخلق، ومبتدأ الأمر ومنتهاه، وما سوى ذلك... فرأيت أن أراجع علماء أهل كل ملّة، ففعلت وسألت ونظرت فاستبان لي أنهم بالهوى يجيبون ويتكلمون وليس بالعدل. ولم أجد عند أحد منهم صفة تكون عدلاً يعرفها ذو العقل ويرضى بها.

ـ هذا قول الطبيب برزويه في كتابك، فماذا عن قولك أنت؟

ـ من أخذ كلاماً حسناً عن غيره فتكلم به في موضعه على وجهه فلا يرينّ عليه ضؤولة.

ـ أنا لا أقلل من شأن من يأخذ عن غيره، فأنا موافقك، لكن أحد مواطني بلدك الأول فارسي الأصل مثلك ومتعمق باللغة الهندية مثلك، يقول إن غالبية حكايات «كليلة ودمنة» ليس لها أصل هندي أو فارسي، وهي من ابتداعك، خاصة باب الطبيب برزويه الذي يقول أنك وضعته للتشكيك بجدوى الأديان والعقائد الدينية، فماذا تقول في ذلك؟

ـ ...

ـ لم تجبني!

ـ الاستماع أسلم من القول.

ـ حسناً، تقول في مقدمتك لكتاب «كليلة ودمنة» أن كسرى أنوشروان قال لبزرجمهر وزيره أن مهمة جمع هذا الكتاب واستنساخه، لا يقدر عليها سوى كاتب أو طبيب، فلماذا اخترت لهذه المهمة طبيباً وليس كاتباً؟

ـ لأن الطب محمود عند العقلاء، ولم أجده مذموماً عند أحد من أهل الأديان والملل. وأفضل الأطباء من واظب على طبه لا يلتمس له ثمناً.

ـ وهل الكتّاب عكس ذلك؟

ـ لا يتم حسن الكلام إلا بحسن العمل.

ـ تعني أنهم قوّالون وحسب؟

ـ إنهم يترقبون الدول، ويكاد أحزمهم رأياً يلفته عن رأيه أدنى الرضى، وأدنى السخط.

ـ أي أنهم يتحولون عن رأيهم تبعاً لهوى السلطان؟ فماذا عنك وأنت الكاتب أيضاً؟

ـ لقد ابتليت أن أكون قائلاً، وابتليتم أن تكونوا السامعين، وخير القائلين من لم يكن الباطل غايته.

ـ أنا من السامعين الذين لا يشكّون في صدق غاياتك، وإني معك في اختيار راويتك للإصلاح طبيباً لا كاتباً، ربما لاهتمامك بصحة الحياة أكثر من اهتمامك بصحة الأديان، لكن ماذا عن الذين يؤثرون صحة الأديان على صحة الحياة؟ أما من شيء جامع؟

ـ بلى كل شيء تشهد العقول أنه بِرّ، ويتفق عليه كل أهل الأديان.

ـ لكنك تعلم أن آراء أهل الأديان تختلف حتى في مفهوم البِرّ، فهل من سبيل إلى عدم الاختلاف؟

ـ فصل ما بين الدين والرأي.

إن الدين يسلّم بالإيمان، وإن الرأي يثبت بالخصومة، فمن جعل الدين خصومة جعل الدين رأياً، ومن جعل الدين رأياً صار شارعاً، ومن كان هو يشرّع لنفسه الدين فلا دين له. فقد يشتبه الدين والرأي في أماكن، ولولا تشابههما لما احتاجا إلى الفصل.

ـ وما واسطة هذا الفصل؟

ـ العقل. أفضل ما رزقَ الله العباد هو العقل الذي هو قوة لجميع الأشياء. فما يَقدر أحد على إصلاح معيشته واجترار منفعة ولا دفع مضرّة إلا به. ومن لا عقل له لا دين له.

ـ إلى أي حد أنت متدين يا عبد الله بن المقفع؟

ـ لا يثبت دين المرء على حالة واحدة أبداً، ولكنه لا يزال إمّا زائداً وإما ناقصاً.

ـ سمعنا من المتدينين من يقول: نطيع الأئمّة في كل أمورنا، هم ولاة الأمر وأهل العلم ونحن الأتباع، وعلينا الطاعة والتسليم.

ـ هذا القول ينتهي إلى تهجين الطاعة وإلى الفظيع المتفاحش من الأمر في معصية الله، التي لم يجعل لأحد عليها سلطاناً.

ـ آه لو أن كل الأئمة يوافقونك في هذا، لما كان ثمة إشكال أبداً.

ـ من نصب نفسه إماماً في الدين عليه أن يبدأ بتعليم نفسه، ومعلم نفسه ومؤدبها أحق بالتفضيل والإجلال من معلم الناس ومؤدبهم.

ـ وأنت من أدّبك يا ابن المقفع؟

ـ نفسي. إذا رأيت من غيري حسناً أَتيتهُ، وإن رأيت قبيحاً أبيته.

[دخلت علينا زوجة إبراهيم حاملة إلينا الطعام وقد يئست من عودة زوجها. لم يستطع ابن المقفع أن يقاوم رائحة الأطباق الفارسية.

الشهية، ولا أنا، وبدا أن ابن المقفع معتاد على الأكل في بيت صديقه كأنه في بيته. وأثنى على كرم صديقه وفاض بالعبارات المنمقة الجميلة عن الكرم فتذكرت كرمه هو الذي ذاع صيته، فقلت:]

ـ سمعنا الكثير يا ابن المقفع عن أخبار كرمك، لكن الكرم يفترض بالكريم البحبوحة المادية، فماذا عن الكريم النفس الذي تنقصه الأموال لممارسة الكرم المادي.

قال ابن المقفع:

ـ من لا مال له لا شيء له.

ـ أبلغت الحال بمجتمعكم هذا الحد؟

ـ وأكثر. إذا افتقر الرجل اتهمه من كان له مؤتمناً، وأساء به الظن من كان يظن به حسناً. وليس خلّة للغني هي مدح إلا وهي للفقير ذم. إن الفقر داعية إلى صاحبه مقت الناس.

ـ إنك لا تترك أملاً لمن يفتقد المال يا ابن المقفع!

ـ بلى، أشد الفاقة عدم العقل، ولا مال أفضل من العقل، والعقل بإذن الله هو الذي يحرز الحظ وينفي الفاقة.

ـ وماذا عن الذين لا يحرزون الحظ؟

ـ عار الفقر أهون من عار الغنى، إذ الحاجة مع المحبة خير من الغنى مع البغضة.

ـ غالباً تتكرر كلمة المحبة في كتاباتك، أتأثراً باللاهوت النصراني؟

ـ مع المحبة يبلغ المرء الفضل في كل شيء من أمر الدنيا والآخرة حين يؤثر بمحبته فلا يكون شيء أمرّ ولا أحلى عنده منه.

ـ أهي هذه المحبة التي جعلتك تدّعي أنك أنت عبد الحميد الكاتب،

وقد جاؤوا يطلبونه إثر لجوئه إلى بيتك، فكدتَ تُقتلُ بدلاً منه لولا إصرار عبد الحميد على تذكيرهم بالعلامات الفارقة؟

- إذا نابت أخاك إحدى النوائب، من زوال نعمة، أو نزول بليّة، فاعلم أنك ابتليت معه إما بالمؤاساة فتشاركه في البلية، وإما بالخذلان فتتحمل العار.

- من هو الصديق المثالي في رأيك؟

- الصديق الذي لا يشتهي ما لا يجد، ولا يُكثر إذا وجد، لا يشكو وجعاً إلا إلى من يرجو عنده البُرء، ولا يتبرّم ولا يتسخّط ولا يخصّ نفسه دون إخوانه بشيء.

- وماذا كان عبد الحميد لك؟

- أستاذي وصديقي.

- أما تعتقد أنه لو كان تخلّى عن مروان بن محمد، آخر الخلفاء الأمويين، في محنته، أما كان صديقك هذا لا يزال حياً؟

- إني مخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عينيّ، وكان رأس ما اعظّمه عنده، صغر الدنيا في عينيه.

- أعتقد يا ابن المقفع أنك لا تقلّ عن صاحبك هذا في ما تعظّم، فإذا سألتك اختصار حكمتك في الحياة، وأنت الحكيم المجرّب فماذا تقول يا معلم؟

- أُبذلْ لصديقك دمك ومالك، ولمعرفتك رِفدك ومحضرك، وللعامّة بِشرك وتحنّنك، ولعدوّك عدلك وإنصافك.

- وعن شقاء الحياة؟

- أُطلبِ الرحمة بالرحمة، وما لا ترضاه لنفسك لا تصنعه لغيرك.

ـ سأستغل رحابة صدرك وأسألك يا معلم: لماذا الصمت يسبق كلامك؟

ـ إن الكلام يزدحم في صدري فأقف لتخيّره.

ـ أهذا تحديدك للبلاغة؟

ـ البلاغة اسم جامع لمعانٍ تجري في أمور كثيرة. فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، فعامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها، والإشارة إلى المعنى.

ـ وماذا عن البلاغة الأدبية؟

ـ هي التي إذا سمعها الجاهل ظن أنه يُحسن مثلها.

ـ وعن بلاغتك الخاصة؟

ـ شربت الخُطَبَ ريّا، ولم أضبط لها رويّا، ففاضت ثم فاضت، فلا هي نظام، وليس غيرها كلاماً.

ـ لماذا لم تنظم الشعر؟

ـ إن الذي أرضاه لا يجيئني، والذي يجيئني لا أرضاه.

ـ وما الشعر الذي يعجبك الأكثر؟

ـ بَدَويُّه. أي حكمة تكون أبلغ أو أحسن أو أغرب أو أعجب من غلام بدوي لم ير ريفاً، ولم يشبع من طعام. يستوحش من الكلام، ويفزع مِن البشر، ويأوي إلى القفر واليرابيع والظباء، وقد خالط الغيلان، وأَنِس بالجان، فإذا قال الشعر وصف ما لم يره، ولم يغذُ به ولم يعرفه، ثم يذكر محاسن الأخلاق، ومساويها، ويمدح ويهجو، ويذم ويعاتب، ويقول ما يُكتب عنه، ويُروى له، ويبقى عليه.

[كاد يزلق لساني فأقول له كم أن فؤاد إفرام البستاني يسكره هذا القول، لولا دخول زوجة إبراهيم تحمل شراب البابونج ذا الرائحة الشهية، وتعتذر عن تأخر زوجها في العودة، فيطلب منها ابن المقفع أن ترسل أحد بنيها يفتش عنه لدى أصحابه، فتفعل بطيبة خاطر. فاغتنمت المناسبة لأسأله رأيه في النساء، فقال:]

ـ إن أموراً ثلاثة لا يجرؤ عليها إلا متهوّر أهوج، وهي: صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السم للتجربة.

ـ أنا لا أسألك عن معايبهن، بل عن خيرهن.

ـ خير النساء الموافقة لبعلها.

ـ وعن العشق!

ـ من العجب أن الرجل الذي لا بأس بلبّه ورأيه يرى المرأة من بعيد فيصوِّر لها في قلبه الحسن والجمال حتى تعلق بها نفسه، ثم لعلّه يَهجمُ منها على أقبح القبح وأدمّ الدمامة، فلا يعظه ذلك ولا يقطعه عن أمثالها، ولا يزال مشغوفاً بما لم يذقه حتى لو لم يبق في الأرض غير امرأة واحدة، لظَنَّ أن لها شأناً غير شأن ما ذاقه، وهذا هو الحمق والشقاء.

ـ وماذا عنك وهنّ؟

ـ قيل في أشياء ليس لها ثبات: ظل الغمام، وصداقة الأشرار، والمال الكثير، وعشق النساء، إن القلب أسرع تقلّباً من طرْف.

ـ أتعظني؟

ـ أنا واعظك في أشياء من الأخلاق اللطيفة والأمور الغامضة...

ـ مثالاً؟

ـ كن عالماً كجاهل، وناطقاً كعييّ، فأما العلم فيرشدك، وأما قلّة

ادعائه فينفي عنك الحسد، وأما المنطق، إذا احتجت إليه، فسيبلغك حاجتك.

ـ من يتتبعك يا ابن المقفع يدرك أنك نذرت نفسك وسخّرت أدبك وموهبتك لأمر جلل بما يجعلك فاتح طريق صعب سيكثر سالكوه في مستقبل الأيام ويكثر شهداؤه، فبماذا تشبه نفسك؟ وفي أي منزلة تضعها؟

ـ إنها بمنزلة العين التي ينتفع الإنسان بمائها، وليس لها من تلك المنفعة شيء...

ـ سوى الذكرى الطيبة لدى المنتفعين بها. فهل كتاب «كليلة ودمنة» هو بعض ذلك الماء؟

ـ إنه كتاب جمع لهواً وحكمة، يجتبيه الحكماء لحكمته والسخفاء للهوه. والحكاية المثل أوضح للمنطق وأبين للحديث، وآنق للسمع، وأوسع لشعاب الحديث. ولا تظن أن نتيجته إنما هي الأخبار عن حيلة بهيمتين أو محاورة سبع لثور، لأن لهذا الكتاب عرضاً أقصى، مخصوصاً بالفيلسوف.

ـ حسناً. وكفيلسوف كيف ترى الزمان؟

ـ الزمان هو الناس.

ـ وما الناس؟

ـ والٍ ومولى.

ـ كيف ترى دوريهما؟

ـ أن يكون الوالي مؤدياً إلى الرعية حقهم في الرد عنهم والاختيار لحكامهم، وتولية صلحائهم، والتوسعة عليهم في معايشهم، وإفاضة الأمن فيهم، والمتابعة في الخلق لهم، والعدل في القِسمة بينهم،

والتقويم لأَودهم. وكانت الرعيّة في المقابل مؤدّية إليه المعونة له على أنفسهم وعلى مَن أَخلّ بحقه.

ـ وما دور الخاصة؟ ونسميهم نحن المثقفين.

ـ هم أداة إصلاح بين الحاكم والرعية، فعلى أهل العلم أن يقوموا بردع الملوك عما هم عليه من الاعوجاج والخروج عن العدل. ففي هذا إن الملوك أحوج إلى الكتّاب من حاجة الكتّاب إلى الملوك.

ـ إذا صح قولك، وإني أوافقك، فلماذا، وقد وافق صعود نجمك ككاتب مع صعود دولة فتيّة هي الدولة العباسية، لماذا لم تكن بين صحابة مؤسسها أبو العباس السفّاح؟

ـ لأن أمر هذه الصحابة كان فيه أعاجيب، فلا علامة لأحدهم إلا أنه خدم حاجباً فأخبرَ هذا الخليفة أن الدين لا يقوم إلا به، فكتب كيف شاء، ودخل حيث شاء. وإن الأنذال والأرذال هم أشدّ لذلك تصنعاً. عندما دعانا أبو العباس، رحمه الله، وكنتُ في ناس من الصلحاء في البصرة، أبوا أن يأتوه، فمنهم من تغيّب فلم يُقدم، ومنهم من هرب بعد قدومه اختياراً للمعصية على سوء الموضع.

ـ ألهذا فضّلتَ أن تنصح خليفته أبا جعفر المنصور عبر الرسالة التي اشتهرت باسم «رسالة الصحابة»، فتقترح أسلوباً في الحكم لم يسبقه إليه حاكم عربي مسلم؟

ـ عرفنا من طريقة أمير المؤمنين ما يشجّع ذا الرأي على مبادرته بالخبر فيما يُصلح الله به الأمة في يومها.

ـ وبمَ نصحت أمير المؤمنين؟

ـ بأشياء كثيرة، منها توحيد الأحكام التي بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيُستحلّ الدم والفرج في الحيرة حين

هما يحرّمان في الكوفة، ويكون مثل هذا الاختلاف في الكوفة نفسها فيستحّل منها في ناحية ما يحرّم في ناحية أخرى، ويقضي به قضاة مشكوك في أمرهم وحكمهم، مختلفٌ عما يُنظر فيه في الحجاز مثلاً. أمّا من يدّعي لزوم السنّة منهم فيجعل ما ليس له سنّة سنّة حتى يبلغ به ذلك إلى أن يسفك الدم بغير بيّنة أو حجّة...

ـ يا للعجب!

ـ فقلتُ لو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه القضايا والسِيَر المختلفة، فَتُرفع إليه في كتاب، ويُرفع معها ما يَحتجّ به كل قوم من سنّة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وكتب كتاباً جامعاً، راجين أن يجعل الله في هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ، حكماً واحداً صواباً.

[كدت أقول له أنه يطالب الخليفة بأن يضع قانوناً مدنياً على غرار القانون الذي سيضعه نابليون بونابرت بعد إثني عشر قرناً، فاكتفيت بالقول:]

ـ إذا تمّ وضع هذا القانون الموحد فهل كنت ستضمن حسن تطبيقه يا ابن المقفع؟

ـ إعلم أن المستشار ليس بكفيل، وأن الرأي ليس بمضمون.

ـ وماذا اقترحت أيضاً في الرسالة؟

ـ في أمر الوظائف، لأن أصول الوظائف على الكُوَر لم يكن لها ثبت ولا علم، وليس من كورة إلا وقد غيّرت وظيفتها مراراً، فخفِيَتْ وظائف بعضها وبقيت وظائف بعض، وتمنيتُ لو أن أمير المؤمنين أعملَ رأيه في التوظيف على الرساتيق والقرى والأرض وظائف معلومة، وتدوين الدواوين بذلك، وإثبات الأصول حتى لا

يؤخذ رجل إلاّ بوظيفة قد عرفها وضمنها، فيكون في ذلك صلاح للرعية، وعمارة للأرض وحسمٌ لأبواب الخيانة والفساد. وهذا رأي مؤونته شديدة ورجاله قليل ونفعه متأخر.

ـ وماذا عن العسكر؟

ـ في مسألة الجند وصلاح العسكر رجوتُ أمير المؤمنين ألاّ يولّي أحداً منهم شيئاً من الخراج، فإن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة، يجعل لهم جرأة على الناس.

ـ وبماذا نصحته أيضاً؟

ـ في كل ما يمنع الفساد في نظام الأمصار والأجناد والثغور والكوَر، لأن بالناس من الاستجراح والفساد ما يعلم به أمير المؤمنين، فالناس بهم حاجة إلى تقويم آدابهم وطرائقهم ما هو أشد من حاجتهم إلى أقواتهم التي يعيشون بها، بحيث لا يقدر أهل الفساد على تربيص الأمور وتلقيحها، فإن لم تُلقَّح كان نتاجها بإذن الله مأموناً.

ـ والوسيلة إلى ذلك؟

ـ قد عَلمنا علماً لا يخالطه الشكّ أن عامّة قط لم تصلح من قبل أنفسها، ولم يأتها الصلاح إلا من قبل خاصتها، شرط أن يكونوا مأمونين على سير ذلك، بصراء بالفساد حين يبدو، أو أطباء باستئصاله قبل أن يتمكّن.

ـ إذا تعذرني يا ابن المقفع...

ـ لا تعتذر إلا إلى من يحب أن يجد لك عذراً.

ـ لهذا أعتذر لك عن قولي بأن سمعة أهل العراق ليست بالسمعة الجيدة لدى أهالي الأقطار الإسلامية الأخرى...

ـ أزرى بأهل بالعراق أن ولاتهم كانوا أشرار الولاة، وأعوانهم أشرار الأعوان، فساءت سمعة العراق من هذه الفئة الضالة، واستغل أهل الشام ذلك فشنّعوا على أهل العراق عامة بما صنعت هذه الفئة، فلو نحّي هؤلاء وأمثالهم، واستُقصي الناس، وعُرف أهلِ الفضل، فأسندت الأمور إلى الأكفّاء غير المتصنعين، لظهر فضلُ العراق وأهله.

ـ هل تظن حقاً أن الخليفة المنصور المعتد برأيه يرضى أن يستشير من يظن أنه أقل منه رجاحة رأي؟

ـ إن المستشير، وإن كان أفضل رأياً من المستشار، فهو يزداد برأيه رأياً.

ـ تقصد الرأي الحر غير المتملق؟

ـ إياك إن كنت والياً أن يكون من شأنك حب المدح والتزكية وأن يعرف الناس ذلك منك. ومهما يكن من وليّ فكل الناس يلقاه بالتزين والتصنع وكلهم يحتال لأن يثني عليه بما ليس فيه.

ـ إنها مأَساتنا المستمرة، نحن بسطاء القوم وصغارهم الذين قلما اهتم الولاة باحتجاجاتهم.

ـ إن من استصغر الصغير أوشكَ أن يجمع إليه صغيراً وصغيراً، فإذا الصغير كبيراً. وقد رأينا المُلك يُؤتى من العدو المُحتقر به، ورأينا الصحة تُؤتى من الداء الذي لا يُحفل به، ورأينا الأنهار تنبثق من الجداول التي يُستخفّ بها. ليس شيء يضيع وإن كان صغيراً إلا اتصل بآخر يكون عظيماً.

ـ حتى إزاء عنف القمع؟

ـ إن الفأس تقطع الشجر فينبتُ ويعود.

[ثم راح ابن المقفع يكرّر الجملة الأخيرة ساهماً: «ثم ينبت ويعود».
أكان يستشرف مستقبله القريب والبعيد؟.

لم أجرؤ على متابعة أسئلتي إليه وهو في تلك الحال. ولست أدري إلى متى كان سيظل ساهماً لولا دخول إبراهيم فجأة علينا، فاستعجله ابن المقفع لمرافقته إلى دار الوالي قبل مغيب الشمس.

كان ابن المقفع يحث الخُطى مسرعاً إلى قدره دون أن يدري، طالباً مني انتظار عودته لقضاء ليلتي الأخيرة في البصرة بضيافته.

تعددت الروايات عن نهايته إلا أن أقدم مصدر عربي عن ذلك روى أن سفيان، بعد أن صرف إبراهيم، استبقى ابن المقفع، فأدخله حجرة منعزلة، ثم سجر التنّور، وأتاه الحاجب فدق عنقه، ثم ألقاه في التنّور. وقيل إن غلام ابن المقفع، الذي ظل ينتظره خارج دار الوالي، سمع معلمه يصيح: «يا أعوان الظلمة!»].

الفصل الثاني

مع الجاحظ
(١٥٠ ـ ٢٥٥ هـ
٧٧٥ ـ ٩٦٨م)

«في الحفظ مكان للاتكال وإغفال العقل من التمييز، والاستباط هو الذي يُفضي بصاحبه إلى برد اليقين. ومتى دام الحفظ أضرّ بالاستباط».

الجاحظ

بعد سنوات قليلة على رحيل ابن المقفع، وكانت استقرت الخلافة العباسية مع الرشيد وبلغت ذروتها مع المأمون، برز نجم جديد في الفكر العربي: الجاحظ.

قد لا تنطبق صفة التمرد على الجاحظ انطباقها على آخرين في هذا الكتاب، فلم يكن تمرده مباشراً، لكن تمرد الجاحظ، غير المباشر، ربما كان الأكثر تغلغلاً في الوجدان العربي. يكفي الجاحظ، بعد التوجه العقلاني الذي أسس له ابن المقفع، تركيزه على مبدأ الشك، الذي سيصبح دستور العقلانيين في الحضارة العربية الإسلامية، مع ما أضافه من تشعبات في هذا التوجّه، يعينه على ذلك ذكاء حاد وحدس عميق وقدرة على الاستنباط والابتكار، وتفتيح أساليب جديدة للرؤية الاجتماعية الثقافية، ومنها وضع المعادلة بين الدين والدنيا على قدميها بعد أن كان الفقهاء أوقفوها على رأسها، قائلين: «الدنيا لا تصلح بغير الدين»، فقال هو «الدين لا يصلح بغير الدنيا».

في زمن الجاحظ قيل «العراق عين الدنيا، والبصرة عين العراق،

والمربد عين البصرة». وفي سوق المربد، حيث اختلطت الثقافات العالمية في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية، ترعرعت موهبة الجاحظ التي ستظل تبهر، في ظل عشرة من الخلفاء عايشهم الواحد بعد الآخر.

* * *

عندما فكّرت بإجراء هذا الحديث معه لم أشعر بالتهيب كما كان الحال مع ابن المقفع، الذي كانت له صفات الأستاذ الأكاديمي ذي الوجه القاسي، فالمزاج الجاحظي، المسنود بروح الدعابة، يكسر أي حاجز بين أي متحاورين مختلفي البيئة والثقافة.

وساعدني على إنجاح هذه المهمة أنني اخترت للحديث وقتاً مناسباً ليفتح الجاحظ قلبه على مصراعيه: كان يعيش في أواخر أيامه شعوراً بالعزلة مع تفاقم مرضه الذي أقعده عن الكتابة.

عندما طرقت باب دارته في ضاحية البصرة لم أشعر أنني في طريقي إلى مقابلة شخص تفصلني عنه مسافة تزيد على ألف سنة، بل إلى مقابلة صديق افترقت عنه في المقهي قبل ساعات.

خرجت إليّ خادم صفراء فقالت: من أنت؟ قلت: رجل غريب أحبّ أن يتحدث إلى الشيخ. فدخلت الخادم وأبلغته، وسمعته يقول: «قولي له ماذا تصنع بشقّ مائل، ولعاب سائل، ولون حائل؟». لم يكن يقصد أن يصدني بل قصد أن يمهّد لي فلا أصطدم بحالته، فقلت من عند الباب، رافعاً صوتي: «قطعت الأهوال لكي أصل إليك».

بلغت كلماتي مسمعه فقال للخادم بصوت أسمعه: «هذا رجل يمر في البصرة، فسمع بي وبعلّتي، فقال في نفسه: أراه قبل موته لأقول لأصحابي أني رأيت الجاحظ، أدخليه».

لم أنتظر أن تبلّغني الخادم، فدخلت وسلّمت، فرد رداً جميلاً، ودعاني للجلوس إلى جانبه على أريكة وثيرة، فقلت:

ـ كيف الحال يا أبا عثمان؟

قال:

ـ كيف يكون حاله من نِصفه مفلوج، إذا حُزّ بالمناشير ما شعر به، ونصفه الآخر مُنَقْرِس، لو طار الذباب بقربه لآلمه. وأشدّ من ذلك ست وتسعون سنة أنا فيها.

ـ ست وتسعون؟ ألست أكبر قليلاً؟

ـ أبداً. أنا أكبر من أبي نواس بسنة، وقد ولدت سنة ١٥٠ وولد النواسي في آخرها.

ـ ربما. لكن النواسي لم يعش يوماً في حياته البحبوحة التي تعيش فيها، وكأن أحد الخلفاء أقطعك ضيعته.

ـ إنما أنا وجارية لي، وجارية تخدمها، وخادم وحمار. أَهديتُ «كتاب الحيوان» إلى محمد بن عبد الملك، فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت «كتاب البيان والتبيين» إلى أحمد بن أبي دؤاد، فأعطاني خمسة آلاف دينار، وأهديت «كتاب الزرع والنخل» إلى إبراهيم بن العباس الصولي، فأعطاني خمسة آلاف دينار، فانصرفت إلى البصرة، ومعي ضيعة لا تحتاج إلى تجديد ولا تسميد.

ـ وتعيش فيها مثل وزير عتيد!

ـ ولم الغرابة؟ ابتعت خادماً من خدم أهل الثروة واليسار وأشباه الملوك فقال لي: إن الأديب، وإن لم يكن ملكاً، يجب على الخادم أن يخدمه خدمة الملوك.

ـ أهذا غرور أم واقع الحال يا أبا عثمان؟

ـ إسمع، أدامك الله، إن الوزير يتكلم برأيي وينفذ أمري، ويواتر الخليفة الصِلات إليّ، وآكل من لحم الطير أسمنها، وألبس من الثياب أفخرها، وأجلس على ألين الطبري، وأتكئ على هذا الريش، ثم أصبر على هذا حتى يأتي الفرج.

ـ الفرج؟ أي فرج؟

ـ أن تكون الخلافة لي، هذا هو الفرج.

[وضحك وضحكت، فقلت:]

ـ كيف تقوى يا أبا عثمان على الضحك وأنت على هذه الحال من العياء!

ـ سامحك الله، لو كان الضحك قبيحاً من الضاحك وقبيحاً من المُضحك، لما قيل للزهرة والحلي والقصر المبني: كأنه يضحك ضحكاً. وقد قال الله جل ذكره أنه: «أضحك وأبكى، وأنه أمات وأحيا»، فوضع الضحك بحذاء الحياة، ووضع البكاء بحذاء الموت.

ـ أنقضيها ضحكاً إذن يا أبا عثمان؟

ـ للضحك موضع وله مقدار، متى جازها أحد صار الفضل خطلاً والتقصير نقصاً.

ـ إذا سألتك يا أبا عثمان أن تروي لي الحادثة التي جرت معك وأضحكتك الأكثر!

ـ كان ذلك بعد إبلالي من مرضي الأول. صحبني محفوظ النقاش من مسجد الجامع ليلاً، فلما صرت قرب منزله، وكان منزله أقرب

إلى مسجد الجامع من منزلي، سألني أن أبيت عنده، وقال: «أين تذهب في هذا المطر والبرد، ومنزلي منزلك، وأنت في ظلمة وليس معك نار، وعندي لبأ طيّب المذاق لم ير الناس مثله، وتمرٌ ناهيك به جودة، لا تصلح إلا له». فملت معه، فأبطأ ساعة ثم جاءني بجام من اللبأ وطبق تمر، فلما مددت قال: «يا أبا عثمان، إنه لبأ ثقيل، وهو الليل وركوده ومطر ورطوبة وأنت رجل طعن في السن، ولم تزل تشكو من الفالج طرفاً، وما زال الغليل يسرع إليك، وأنت في الأصل لست بصاحب عشاء، فإن أكلتَ اللبأ ولم تبالغ، كنت لا آكلاً ولا تاركاً، وقد قطعتَ الأكل في ذروة شهوتك إليه، وإن بالغتَ بتنا في ليلة سوء من الاهتمام بأمرك، ولم نعدّ لك نبيذاً وعسلاً، وإنما قلت هذا الكلام لئلا تقول غداً كان وكان، لأني لو لم أجئك به وقد ذكرتهُ لك قلتَ: بخل به وبدا له فيه، وإن جئت به، ولم أحذّرك منه، ولم أذكّرك كل ما عليك فيه، قلتَ: لم يشفق عليّ ولم ينصح، فقد برئتُ من الأمرين جميعاً، فإن شئتَ فأكلة وموتة، وإن شئتَ فبعض الاحتمال، ونوع على سلامة». فما ضحكت قط كضحكي تلك الليلة، ولقد أكلتُه جميعاً، فما هضمه إلا الضحك والنشاط والسرور فيما أظن، ولو كان معي من يفهم طيبَ ما تكلم به محفوظ النقاش لأتى عليّ الضحك، أو لَقُضيَ علي، ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على قدر مشاركة الأصحاب فيه.

ـ والله يا أبا عثمان لو كنت معك لما ضحكتُ أقلّ منك. فما الحادثة التي أبكتك الأكثر؟

ـ كان ذلك بعد تسلم الوزير أبو دؤاد السلطة، وقتله سلفه ابن الزيات صاحبي فهربت فاعتقلني.

ـ وكيف نجوت؟

ـ سألني: «لماذا هربت؟» قلت: «لكي لا أكون ثاني اثنين في التنّور». فضحك وقال: «دعوه، إني لا أثق بدينه وأثق بظرفه».

ـ إذن أنت مدين لظُرفك ببقائك على قيد الحياة.

ـ أي والله، ولو أني أخجلتني فيه امرأة، كما لم يخجلني أحد. رأيتها في العسكر، وكانت طويلة القامة، وكنتُ على طعام، فأردت أن أمازحها، فقلت لها: إنزلي كلي معنا، فقالت: إصعد أنت حتى ترى الدنيا.

ـ وماذا عن تلك التي أخذتك إلى الصائغ ليرسم الشيطان على شاكلتك؟

ـ حدث لي أغرب من ذلك. ذُكرتُ للمتوكّل لتأديب بعض ولده، فلما رآني استبشع منظري فأمر لي بعشرة آلاف درهم وصرفني.

ـ هلْ هذه القباحة تعود إلى أن جدّك كان زنجيّاً، حسب رواية أحد أنسبائك؟

ـ كان أسود وليس زنجياً. أنا رجل من بني كنانة، كناني صليبة خالص النسب، أخذت بآداب وجوه أهل دعوتي وملّتي ولغتي وجزيرتي، وهم العرب.

ـ لكنك ولدت في البصرة، فماذا تذكر عن طُفولتك؟

ـ توفي والدي، حفظك الله، وأنا صغير، فعشتُ في كنف والدتي في بيت من بيوت سواد الشعب، وأدركت رواة المسجديين والمربديين.

ـ وأُعجبتَ بالشعر لكنك لم تنجح فيه؟

ـ طلبت الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يحسن إلا غريبه،

فرجعت إلى الأخفش، فوجدته لا يتقن إلا أَغربه، فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا ينقل إلا ما اتصل بالأخبار كالحسن بن وهب ومحمد بن عبد الملك الزيّات.

ـ وماذا عن أستاذك محمد الأسواري القصّاص؟

ـ كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته العربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به فيقعد العرب عن يمينه، والفُرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسّرها للعرب بالعربية، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأي لسان هو أبين.

ـ قيل إنك أنت أيضاً تعلمت الفارسية!

ـ وترجمت بعض نصوص «خداينامه»، تاريخ الملوك، وغيّرت فيها وبدّلت.

ـ كيف اتفق إذن يا أبا عثمان وأنت المنفتح على ثقافات الشعوب الأخرى أنك كنت حرباً على الشعوبية، وخصماً لدوداً للموالي تعصباً للعرب والعربية؟

ـ الشعوبية، إنها الحمية التي لا تُبقي ديناً إلا أفسدته، ومع هذا كتبت كتباً في رد الموالي إلى مكانهم، في الفضل والنقص، وإلى قدر ما جعل الله لهم بالعرب من الشرف، وأرجو أن تكون كتبي عدلاً بينهم وداعية إلى صلاحهم.

ـ يهمني رأيك المنصف في إبداعهم!

ـ أنا أعجبت بشعر أبي نواس، وهو من المولدين، وخاطبت قارئي العربي دفاعاً عنه بقولي: وإن تأملتَ شعره فَضَّلتَه إلا أن تعترض

عليك فيه عصبية، أو تَرى أنّ أهل البدو أبداً أشعر لا يقاربهم المولدّون في شيء، فإن اعترض هذا الباب عليك فإنك لا تبصر الحق من الباطل ما دمتَ مغلوباً.

ـ بارك الله في إنصافك وتسامحك، فكيف قابل الشعوبيون بادرتك الحسنة؟

ـ إن لكل صنف من هذه الأصناف شيعة، ولكل رجل من هؤلاء الرجال جند وعدد يخاصِمون عنهم، وسفهاؤهم المتسرّعون منهم كثير، وعلماؤهم أقل من أَنصاف علمائهم.

ـ لكن للحق يا أبا عثمان قلما اشتهر وذاع عنك سوى خصومتك للموالي!

ـ لكن ألست أنا القائل: قد جعل الله المولى عربياً بولائه بعد أن كان أعجمياً؟

وكيف؟

ـ كنا نظن أن الأعجمي لا يصير عربياً، والعربي لا يصير أعجمياً، فإذا الله صيَّر إسماعيل عربياً بعد أن كان أعجمياً، كما جاء في الكتاب الكريم.

ـ فهل أرضاهم قولك هذا؟

ـ لا، لأنك لم تر قط أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشدّ استهلاكاً لعرضه، ولا أطول نَصَباً، ولا أقل غُنماً، من أهل هذه النحلة، لطول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقّد نار الشنآن في قلوبهم، وغليان تلك المراجل الفاترة، وتسعّر تلك النيران المضطرمة.

ـ قد تكون على حق في هذا يا أبا عثمان، فأنت أكثر اختلاطاً بهم

منا نحن أهل بلاد الشام. لكنني أود أن أعرف رأيك في آدابهم خارج مسألة العصبية هذه!

ـ إن كل كلام ومعنى للعجم فإنما هو اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني عِلم الأوِل، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعتْ ثمار تلك الفِكَر عند آخرهم.

ـ والعرب؟

ـ أما عند العرب فإنما الكلام هو بديهة وارتجال، وكأنّه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكرة، ولا استعانة. وهم أميّون لا يكتبون ومطبوعون لا يتكلّفون عملاً. إن الذي قلت هو الحق، فهذا فرق ما بيننا وبينهم.

ـ يبدو أنك تأثرتَ بأسلوبهم!

ـ أنا وغيري، بعد أن نُقلت كتب الهند، وتُرجمت حِكم اليونان، وحُوّلت آداب الفرس.

ـ وتبدّى هذا التأثر واضحاً في أحد أهم آخر كتبك «كتاب الحيوان» الذي خرج من دائرة التراث والحفظ إلى «الأممية» التي تسمّيها أنت «الجماعية»، فهل توافقني؟

ـ حقاً إنه كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، كان الكتاب عربياً أعرابياً وإسلامياً جماعياً، أخذ من طرف الفلسفة وجمع من معرفة السماع والتجربة، وأشرك بين عِلم الكتاب والسنّة وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة.

ـ وأعتقد أن الإشادة به من معاصريك كانت جامعة؟

ـ ما كان الأمر على هذا النحو في ما مضى، وإني ربما ألّفتُ

الكتاب المحكم المُتقن وأنسبهُ إلى نفسي فيتواطأ على الطعنِ فيه جماعة من أهل العلم بالحسد المركّب فيهم... وربما ألّفت الكتاب الذي هو دونه في معانيه وألفاظه، وأنسبُه إلى غيري ممن تقدمني عصره مثل ابن المقفع والخليل والعتابي فيأتيني أولئك القوم الطاغون على كتابي الأول الذي كان أحكم من هذا الكتاب، يستنسخونه من عندي ويقتدون به ويتدارسونه في ما بينهم، ويروونه لغيرهم من طلاب ذلك الحين.

ـ من هم هؤلاء الطاغون الذين كانوا يحاربون كتبك في البداية؟

ـ حكماء الحفظ ورؤساؤه، الذين كانوا يكرهون الاستنباط.

ـ فمتى إذن صار الاعتراف بك؟

ـ لما قرأ المأمون كتبي فأعجب بها، وكان كلّف اليزيدي بالنظر فيها ليخبره عنها، فأَرسل في طلبي ووصف كتبي بإحكام الصنعة وكثرة الفائدة، فقلت له: وأيضاً جمع استقصاء المعاني واستيفاء جميع الحقوق، مع اللفظ الجزل والمخرج السهل، فكتابي سوقي ـ ملوكي، وعامي ـ خاصي.

ـ يا له من تعبير يا أبا عثمان وكأنه تطوير لعبارة «السهل الممتنع» التي اتّصف بها أسلوب سلفك ابن المقفع، ولو أنك فُقته حيلة وقدرة على الاستنباط.

ـ نعم، ففي الحفظ مكان للاتكال، وإغفال العقل من التمييز، حتى قالوا الحفظ عَذَقُ الذهن، لأن مستعمل الحفظ لا يكون إلا مقلّداً، والاستنباط هو الذي يُفضي بصاحبه إلى برد اليقين، وعزّ الثقة، والقضية الصحيحة، والحكم المحمود، وأنه متى دام الحفظ أضر بالاستنباط.

ـ لكن لا يسعكَ أن تنكر إعجابك بكلام الأعراب الذي تحفظ منه الكثير؟

ـ أنا أقول إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا أنفع، ولا آنق ولا ألذ للأسماع ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويماً للبيان، من طول استماع حديث الأعراب الفصحاء والعقلاء والبلغاء العلماء، إلا أني أزعم أن سخيف الألفاظ مشاكلٌ لسخيف المعاني، وقد يُحتاج إلى السخيف في بعض المواقع، وربما السخيف أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم ومن الألفاظ الشريفة الكريمة المعاني. كما أن النادرة الباردة جداً، قد تكون أطيب من النادرة الحارة جداً، وإنّما الكرب الذي يخيّم على القلوب ويأخذ بالأنفاس: النادرة الفاترة، التي هي لا حارة ولا باردة، وكذلك الشعر الوسط والغناء الوسط، وإنما الشأن في الحار جداً أو البارد جداً.

ـ وبعد هذا تقول يا أبا عثمان إنك لا تستحق تهمة الزندقة التي رُميتَ بها، طالما أنك تشنّع على كل ما أَجمعتْ عليه أمّتك: الوسط، التي اختصرتها الحكمة العربية المأثورة: «خير الأمور الوسط»؟ فماذا تركت غير الحقد والحسد لغالبية المتأدبين حولك وهم من المرتبة الوسط؟

ـ يكون الأدب شراً من عدمه إذا كثُر الأدب ونقصت القريحة.

ـ يا لك من مشاغب متميّز يا أبا عثمان! وعلى هذا فما هي نصيحتك للكتّاب المبتدئين؟

ـ ينبغي لمن يكتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلّهم له أعداء، وكلّهم عالمٌ بالأمور، وكلّهم متفرّغ له.

ـ قصدت نصيحتك في تقنية الكتابة!

ـ إن لابتداء الكتاب فِتنة وعجباً، فإذا سكنت الطبيعة وهدأت

الحركة وعادت النفس وافرة، أعاد الكاتب النظر في ما كتب، فيتوقف عند فصول الكتاب توقّفَ مَن يكون وزنُ طبعه بالسلامة أنقص من وزن خوفه بالعيب.

ـ هل هذا يعني الاهتمام بالشكل أكثر من الاهتمام بالمعنى؟

ـ إن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدّة إلى ما لا نهاية. المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في المخرج. إن اللفظ جسم وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوى بقوته.

ـ لم يقل قبلك هذا أحد، لكنني أعتقد أن الكل سيقوله بعدك. وطالما نحن في صدد اللفظ، ولشدة اهتمامك في هذا الباب فكيف تحديد اللفظ؟

ـ لكل ضرب من ضروب الحديث لفظ، فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال.

ومتى شاكلَ، أبقاكَ الله، ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلّف، كان قميناً بحسن الموقع، وبانتفاع المستمع، واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وارتاحت له القلوب، وعَظُمَ في الناس خطره.

ـ وماذا عن استخدامك ألفاظاً غير لائقة؟

ـ بعض الناس إذا انتهى إلى ذِكر... و... و... ارتدع وأظهر التقزز، واستعمل باب التورع، وأكثر مَن تجده كذلك إنما هو رجل ليس من العفاف والنبل والوقار إلا بقدر هذا الشكل من التصنع،

ولم يكشف قط صاحب رياء ونفاق، إلا عن لؤم مستعمل، ونذالة متمكّنة.

ـ أهي هذه الواقعية نفسها التي استخدمتَها في الكشف عن نفسية البخلاء؟

ـ نعم. البخيل يُعجب شديد العجب ممّن قد فَطِن لبخله، وعرف إفراط شحّه، وهو في ذلك يجاهد نفسه ويغالب طبعه، ولربما ظن أنه قد فطن له وعرف ما عنده، فموّه شيئاً لا يقبل التمويه، ورقع خرقاً لا يقبل الرقع.

ـ وكيف تفسر في كتابك مقارنة قد يستنتجها القارئ بين شحّ العرب وكرم الموالي؟

ـ البخيل العربي، لأنه فطن لعيبه، وفطن لمن فطن لعيبه، فطن لضعفه على علاج نفسه فجعل هذا الضعف كالنسب الذي يجمع على التحاب، وكالحلف الذي يجمع على التناصر بين جميع البخلاء.

ولما كان الموالي عاجزين عن مجاراة العرب في بساطتهم النبيلة، اضطروا إلى تكبّد النفقات الطائلة ليحصلوا على مراكز توهموا أنهم واصلون إليها بثرواتهم، فكانوا يحملون على افتضاح أمورهم، ليظهروا بمظهر المرموقين.

ـ هكذا إذن! أنا لا أرغب في مناقشتك في هذا الصدد، مع استسلامي لروعة أسلوبك في تشخيص هذا الموضوع ومعالجته، لكن الذي لفتني تماسك لا أجده في كتابك عن الحيوان.

ـ صادف هذا الكتاب مني حالات تمنع من بلوغ الإرادة فيه، أول ذلك العلّة الشديدة، والثانية قلة الأعوان، والثالثة طول الكتاب، فإذا

وجدتَ فيه خللاً من اضطراب لفظ، ومن سوء تأليف أو من تقطيع نظام، ومن وقوع الشيء في غير موضعه، فلا تنكر بعد أن صوّرت عندك حالي التي ابتدأت عليها كتابي.

ـ أنا لا أنكر عليك شيئاً يا أبا عثمان، فأنت معلم، تعرف نقاط ضعفك أكثر منّا، لكن الشيء الذي لا يمكن أن أرده إلى الضعف ويتكرّر في أهم كتبك الأخيرة «البخلاء» و«البيان والتبيين» و«الحيوان»، هو تساهلك في أمر النحو العربي وأنت أحد أسياده، فتُسقط الإعراب في الحوار الذي تجريه بين شخصيات بعض حكاياتك على ألسنة العوام من أهل المدينة، الذين تسميهم «البلديين»، وهذا يعني إسقاط الهالة عن قدسية اللغة العربية، الأمر الذي قد يكون مبرراً من أحد الشعوبيين وليس من كاتب هو حجة العروبيين ضد الشعوبيين، فكيف تبرّر ذلك؟

ـ لأن الإعراب يُفسد نوادر المولدين، فإن وجدتَ لحناً أو كلاماً غير مُعرب ولفظاً معدولاً عن جهته فاعلم أنه إنما تركنا ذلك لأن الإعراب يبغض هذا الباب ويخرجه من حدّه، فالإعراب يجعل الحديثَ الذي وُضع على أن يسرّ النفوس، يُكربها ويأخذ بإكظامها.

ومثالاً أقول في إحدى حكاياتي: إن «كنت سبع فاذهب مع السباع»، ولم أقل: «إن كنت سبعاً»، حفاظاً على تناسب النادرة مع كلام المولدين.

ـ وماذا لو لم تكن الحكاية على لسان المولدين بل على لسان الأَعراب؟

ـ إياك، حفظك الله، متى سمعت بنادرة من كلام الأَعراب، أَن

تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها، فإنك إن غيرّتها بأن تلحن في إعرابها، وأخرجتها مخرج كلام المولدين البلديين، خرجتَ من تلك الحكاية وعليك فضل كبير...

ـ أي مسؤولية؟

ـ نعم، وكذا إذا سمعتَ بنادرة من نوادر العوام، فإياك أن تستعمل فيها الإعراب، أو أن تتخيّر لها لفظاً فصيحاً فإن ذلك يُفسد الإمتاع بها، ويُخرجها من صورتها ومن الذي أريدت له، ويذهب استطابتهم إياها، واستملاحهم لها.

ـ فهمت. ففي جواب سابق تحدثتَ عن «انتفاع المستمع»، وفي حديثك اللاحق تحدثتَ عن «إمتاع المستمع» وهي معادلة في الأسلوب الفني أو الأدبي نفهمها جيداً نحن أبناء الجيل اللاحق، وقد لخصّها أحد الأعاجم، واسمه برتولت برشت، بعنوان «المتعة والمنفعة»، فلا نفع للفن إذا لم يكن مصحوباً بالمتعة، التي تسهّل الانتفاع به، ومن الواضح أنك رائد يا أبا عثمان في استكشاف هذه المعادلة، وأنني أحييك على هذا، لكن، وقد فهمتُ منكَ أن الإمتاع الفني في حوار الحكاية والنادرة يقوم على انسجام الحوار مع الشخصية، فيكون فصيحاً على لسان الفصحاء وعامياً على ألسنة العامة. فكيف إقناع السيد علي عقله عرسان رئيس اتحاد الكتّاب العرب أن هذا الالتزام الفني لا ينتقص من عروبة الفنان العربي، ولا يصب في خدمة الشعوبية. وقد عييت وحِرتُ في أمره!

ـ جنّبكَ الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وقد قال الشعبي: «إني لأستحيي من الحق أن أعرفه ثم لا أرجع إليه».

ـ بارك الله فيك يا أبا عثمان، فوالله لو لم يحرّم الفقهاء التشخيص

في زمنك، وكان لك أن تكتب أدواراً للمشخّصاتيّة فلم يكن ليبزّك كاتب في هذا، ولا مُخرج مسرحي أيضاً، لإحساسك العظيم بقواعد هذا الفن حين تنصح كاتب النادرة أن يتخيّر اللفظ المناسب للحوار، بل وترشد الممثل فتقول: «إياك أن تجعل لها من فيك مخرجاً سرّياً»، وكان ينقصك أن تعلمه فن الإشارة أيضاً في هذه الصناعة...

- الإشارة واللفظ في الإلقاء شريكان، وهي له نِعم العون ونعم الترجمان، وما أكثر ما تنوب الإشارة عن اللفظ!

- أما وجدتَ الرغبة يا أبا عثمان، في أن تتوسع أيضاً في صناعاتك الأدبية والفنية، على كثرتها؟

- قال أبقراط: «العمر قصير والصناعة طويلة».

- لكنك مع دوام الاستنباط؟

- ينبغي أن يكون هذا سبيلنا لمن بعدنا، كسبيل من كان قبلنا فينا، على أنّا قد وجدنا من العِبر أكثر مما وجدوا، كما أن من يجيء بعدنا يجد من العبر أكثر مما وجدنا.

- هل تلخص لنا تجاربك، أو عبرك، لعل الجيل الذي يجيء يستفيد منها؟

- نعم، للأمور حكمان: حكمٌ ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقل، والعقل هو الحجّة.

- وماذا أيضاً؟

- إعرف مواضع الشكّ وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له؟

- كيف؟

- بالتفكير، فالتفكير مشحذة للأذهان.

ـ وهل باستطاعة الجميع ذلك، أم أنه قدر الخاصة؟

ـ إنه قدر الخاصة، لأن العوام أقل شكوكاً من الخاصة. لكن ثمة بين الخاصة أيضاً دجالون، وإن كانوا مؤلفين ومشهورين، دجالون لا يدينون بالحقيقة، ولا يَحمدون إلا ظاهر الحيلة، وهؤلاء أضرّ على سير العقل من العوام.

ـ أيندرج هذا الكلام في مذهب الاعتزال الذي اتخذت فيه مرتبة رئيس فرقة تعرف «بالجاحظية»؟

ـ نعم.

ـ وكيف تختصرها؟

ـ الإرادة الحرة وحدها رهن بالإنسان.

ـ والنظام؟

ـ قليل له نظام خير من كثير لا نظام له.

ـ تذكرني هنا كلمة النظام بأستاذك النظّام، فلماذا تنكرتَ له وألّفت رسالة في الرد عليه؟

ـ لا رحم الله النظّام ولا من قال بقوله. كنا لا نرتاب في حديثه إذا حكى عن سماع أو عيان.

ـ وهل سيرتاب القارئ في حديثك معي اليوم!

ـ إذا طال. إني رأيت الأسماع تملّ الأصوات المطربة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة، إذا طال ذلك عليها.

[أخجلتني ملاحظته وقد بان عليه التعب والإرهاق، فلملمتُ أوراقي متهيئاً للانصراف لولا أني لم أستطع أن أكتم سؤالاً فاجأني وأنا أنظر إليه نظرة أخيرة، فقلت:]

ـ بعد كل هذا يا أبا عثمان كيف ترى حقيقة الدنيا وأنت توشك أن تغادرها؟

وللمرة الأولى تردد في الجواب، ثم علا وجهه من جديد التعبير الساخر، فقال:

ـ إعلم أن الله تعالى قد مسخ الدنيا بحذافيرها كما لو أنه مسخ بعض المشركين قردة تاركاً في ظاهرها بقية من شبه الآدمي . فبين حاليها جميع التضاد، وبين معنييها غاية الخلاف.

[وأشاح بوجهه عني منادياً الخادم، فودعت وانصرفت].

الفصل الثالث

مع أبي حيان التوحيدي
(٣١٠ ـ ٤١٤هـ
٩٣٠ ـ ١٠٢٠م)

«الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه»
(أبو حيان التوحيدي)

هذا الرجل الذي اسمه على كل شفة مات في عصره مغموراً وبقي قرابة نصف قرن لا ترجمة شخصيه له في أي من المصنفات حتى جاء ياقوت الحموي فاستغرب الأمر وترجم له فوضعه في كتابه «معجم الأدباء» فإذا هو «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، محقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء، فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة».

وأما سبب التعتيم عليه فيلخصه ابن الجوزي بقوله: «زنادقة الإسلام ثلاثة. ابن الراوندي والتوحيدي والمصري، وشرهم التوحيدي، لأنه لم يصرح». لكن ابن النجار والسبكي والحمود برأوه وكان ابن الجوزي يبني تكفيره للتوحيدي في الإطار الذي سيكفر عبره ابن تيمية المتصوفة جميعاً وخصوصاً الحلاج وابن عربي.

ترك أبو حيان عشرات الكتب لم يصلنا سوى بعضها، لأنه كان نفسه أحرقها قبل وفاته، قرفاً من زمانه، وهذا البعض لم يأخذ طريقه إلى المطبعة إلا أواخر القرن الماضي مع الشدياق الذي طبع له «الصديق والصداقة» في الآستانة ١٨٨٤.

أشهر كتبه «الإمتاع والمؤانسة»، «الشرارات الإلهية»، «المقابسات» وأشهر كتبه المفقودة «الرد على ابن جني»، «الصوفية»، «الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي».

أما سوء حظه في حياته فمن ظروف العصر الذي عاش فيه، فهو عصر، برغم الازدهار الفكري، كان، كما يقول أحمد أمين، عصر انحطاط سياسي واقتصادي. انقسم فيه المجتمع انقساماً حاداً «بين طبقة أريستوقراطية بيدها الأمر والثروة، تضم الحكام وكبار الطبقة الأولى، لاعقة لبقاياها، ثم عامة الشعب من الطبقة الفقيرة المعدمة التي لا تكاد تجد قوت يومها إلا بشق الأنفس».

والطريف أن أبا حيان كان يحسب نفسه على الطبقة الوسطى برغم كل ما لاقاه من بؤس وتنكيد خصوصاً من الوزيرين الأديبين ابن العميد والصاحب بن عباد، وخلدهما في هجائيته الشهيرة «مثالب الوزيرين».

لم يعرف حتى الآن عن نشأته ولا عن شبابه إلا أنه ابن بائع تمر التوحيد في العراق، فغلب عليه لقب التوحيدي. اشتغل بالوراقة أي نسخ الكتب في بغداد حتى سن الأربعين، ثم خفيراً في مستشفى، قبل أن يبدأ طوافه في بلدان الشرق، ورحلته في الأدب.

عاش حتى تجاوز المئة، حفلت حياته بأهم ما حفل به عصره: الفكر المستنير والبؤس المستفيض.

وتميز أدبه بما يمكن أن نسميه اليوم الأدب الوجودي، من هنا، معاصرته، كما تميز بشخصية حامضة ومرة بقدر ما أسلوب التعبير لديه صاف وحلو. وفي هذا يقول المستشرق آدم ميتز، في كتابه «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، أنه «لم يكتب بعده في النثر ما هو أسهل وأقوى وأشد تعبيراً عن شخصية صاحبه».

جرى الحديث في بيته القديم في كرخ بغداد. وكان التوحيدي قد شارف المئة، وبلغ الوهن الجسدي منه مبلغاً كبيراً فنحل جسمه وبرزت عظامه فزاد قبحاً على قبح، لكن عينيه كانتا أيضاً تشعّان بالحيوية التي تنفي مظاهر الموت التي تخيم على البيت.

عندما دخلت عليه كان الجيران يحوطونه مكثرين من ذكر الله يسألونه اللطف به والعفو عنه. وسمعته يقول: «أترونني أقدم على شرطي. أنا أقدم على رب غفور».

ـ يا شيخنا أبا حيان يصعب أن أراك، مذ قطعت زمناً للوصول إليك، مستسلماً كأنك لست الذي تضج كتبه بالحياة وكلماته بالوخزات وشكاواه بالصرخات.

ـ والله يا سيدي لو لم أتعظ إلا بمن فقدته من الإخوان أو الأخدان في هذا الصقع من الغرباء والأدباء والأحباء لكفى، فكيف بمن كانت العين تقر بهم، والنفس تستنير بقربهم، فقدتهم في العراق والحجاز والجبل والري، وما إلى هذه المواضع وتواتر إليَّ نعيهم، واشتدت الألواع بهم فهل أنا إلا من عنصرهم؟ وهل لي محيد عن مصيرهم؟.

ـ يا أبا حيان كنت أسمع بك فقرأت كتبك، أو ما بقي منها، فكيف تجرأت ذات يوم أن تقدم على إحراقها؟ وماذا لو لم تكن ثمة نسخ عن بعضها لدى بعض مريديك. ألا تقول إن كتبك زبدة علمك، بل زبدة علم عصر بأكمله؟

ـ إن العلم، حاطك الله، يراد للعمل، كما ان العمل يراد للنجاة. فإذا كان العمل قاصراً عن العالم كان العلم عبئاً على العالم. وأنا أعوذ بالله من علم صار عبئاً وأورث ذلاً، وفي رقبة صاحبه صار غلاً.

ـ هذا اعتذار لا يقنع. إن كتبك لم تعد ملكك، هي ملك الآخرين.

ـ إن هذه الكتب حوت من أصناف العلم سره وعلانيته، فأما ما كان سراً فلم أجد له راغباً، وأما ما كان علانية فلم أصب من يحرص عليه طالباً.

ـ لماذا كتبتها إذن؟

ـ لطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحُرمت ذلك كله. وشق علي أن أدعها لقوم يتلاعبون بها ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها، ويتراؤون نقصي وعيبي من أجلها.

ـ لو أن كل من كتب احتاط لذلك لخلت المكتبات من الكتب، فليس من كتاب كامل ولا من كاتب، ولماذا سوء الظن في الناس كلهم؟

ـ إن عيائي منهم في الحياة هو الذي حقق ظني بهم بعد الممات، وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لي من أحدهم وداد، ولا ظهر من إنسان منهم حفاظ.

ـ إذن هو اليأس؟

ـ ما معنى أن تبقى الكتب بعد فناء الكاتب؟

ـ تكاد تكون الوحيد بين الكتاب يقول هذا. هل فعل فعلتك أحد قبلك، أو كنت أول فاعل؟

ـ بل فعلت أسوة بأئمة يقتدى بهم ويؤخذ بهديهم، ومنهم داود الطائي وكان من خير عباد الله زهداً وفقهاً، ويقال له تاج الأمة، طرح كتبه في البحر. ومنهم الصوفي الكبير أبو سليمان الداراني الذي جمع كتبه في التنور وسجرها بالنار، ثم قال: «والله ما

أحرقتك حتى كدت أحترق بك». ومنهم سفيان الثوري وأبو سعيد السيرافي وغيرهما.

ـ يخيل إليّ أن من ذكرت فعلوا ذلك زهداً بالدنيا. أما أنت فانتقاماً منها، ألا تقول إنك توسلت بها الرياسة التي لم تنلها والتكريم الذي لم تطله؟ أما كان أجدى أن تصبر فلعل الحال تغيرت؟

ـ أصبحت في عشر التسعين وهل لي بعد الكبرة والعجز أمل في حياة لذيذة؟.

ـ أكانت حياتك كلها شقاء؟

ـ كان شبابي هرماً من الفقر. استولى عليّ الحرف وتمكن مني نكد الزمان، وأذلني السفر من بلد إلى بلد، وخذلني الوقوف على باب وباب. إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع؟ إلى متى التأدم بالخبز والزيتون، قد والله بح الحلق وتغير الخلق، الله الله في أمري، لقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، مستأنساً بالوحشة، ملازماً للحيرة، محتملاً الأذى، يائساً من جمع من ترى، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب.

الدنيا والآخرة

ـ والآخرة يا أبا حيان؟ ألم تفكر في الآخرة تعويضاً، كما سائر المؤمنين؟

ـ إن حالي سيئة كيفما قلبتها، لأن الدنيا لم تؤاتني لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب فأكون من العاملين لها.

ـ أهذا يعني أنك لا توافق القائلين، من المتقدمين: إعمل لآخرتك كأنك تموت غداً، واعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً؟

ـ هذا كلام منمق، أين منه قول المسيح عليه السلام: الدنيا والآخرة

كالمشرق والمغرب، متى بعد أحدكم من أحدهما قرب من الآخر، ومتى قرب من أحدهما بعد من الآخر.

ـ هذا يعني أنك تؤمن بالآخرة؟

ـ يقول الرازي شعراً:

لعمري لا أدري وقد أذن البلى
بعاجل ترحال إلى أين ترحالي؟
وأين مكان النفس بعد خروجها
من الهيكل المنحل والجسد البالي؟

ـ هذا ما تقوله عن الرازي، فماذا تقول عن نفسك؟

ـ إني أجد النظر في حال الناس بعد الموت مبنياً على الظن والتوهم، وذلك لأن الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده، فكذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه.

ـ إذن هو الشك يغلب لديك اليقين في هذا الشأن؟

ـ إن قراري غلب عليه اضطرابي حتى لم يدع لي فضلاً للقرار، وغالب ظني أنني قد علقت به ولا طمع لي في الفكاك. وأما عن يقيني وارتيابي، فلي يقين ولكن في درك الشقاء: ومن يكون يقينه هكذا كيف يكون خيره عن الارتياب؟ إن اليقين إذا طرأ لا يثبت ولا يستقر، والشك إذا عرض أرسى وأربض.

ـ هذا يدفعني إلى الجرأة في طرح سؤال عليك يا شيخنا طالما مر ببال كل الذين قرأوا لك أو سمعوا بك: هل أنت مؤمن حقاً؟

ـ حدثنا أبو محمد العروضي عن أبي العباس المبرد قال: ابتلي غلام أعجمي بوجع شديد فجعل يتأوه ويتلوى ويصيح، فقال له أبوه: يا بني اصبر واحمد الله تعالى. فقال ولماذا أحمده؟ قال لأنه ابتلاك

بهذا. فاشتد وجع الغلام ورفع صوته بالتأوه أشد مما كان. فقال له أبوه: ولم اشتد جزعك؟ قال: كنت أظن أن غير الله ابتلاني، فإذا كان هو الذي ابتلاني فمن أرجو أن يعافيني، فالآن اشتد جزعي وعظمت مصيبتي.

ـ قصتك ليست جواباً كافياً عن سؤالي، وعلى مدى إيمانك وأنت الذي كتب ما كتب في «الإشارات الإلهية» من مناجاة لربه؟

ـ نعم ومنها «اللهم إليك أشكو ما نزل بي، وإياك أسأل أن تعطف علي برحمتك فقد، وحقّك، شددت الوثاق، وضيقت الخناق، وأقمت الحرب بيني وبينك، بحقك وعزتك ألا أرخيت وتغمدت، فقد كدنا نحكي عنك ما يبعدنا منك».

ـ إنه في رأيي طمع بالجنة على الأرض، أما المؤمن فلا يتصور الجنة إلا في السماء.

ـ ما أعجب أمر أهل الجنة!.

ـ كيف؟

ـ قيل، لأنهم يبقون أبداً هنالك لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح. أما تضيق صدورهم. أما يكلّون، أما يربأون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة، التي هي مشاكلة البهيمة، أما يأنفون أما يضجرون؟.

ـ هذا قول الآخرين، وما قولك أنت؟

ـ دين العامة بالتقليد، ودين الخاصة بالتحقيق.

ـ هل هذا هو فحوى كتابك المفقود الذي لم نعلم عنه سوى العنوان «كتاب الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي»؟

ـ ....

ـ لماذا سكتّ؟

ـ خوفاً من جناية اللسان في الحكاية، وإيثاراً للحيطة في ما يجب على الإنسان إذا نثر حديثاً وروى خبراً، خصوصاً إذا كان ذلك في شيء غامض ومعنى عويص، وغرض متوزع ينبو عنه كل قول فان.

الحق والاختلاف

ـ هذا يقودنا يا شيخنا إلى مقولة الحق المتعدد الوجوه، التي شغلتك طويلاً، فإذا كان الحق واحداً وكان العقل يقود إلى الحق، فكيف يحدث الاختلاف؟

ـ للعقل صلف شديد فإذا قدته إلى التقليد جمح.

ـ وإلى أين يقود صلف العقل وهو محكوم بالمنطق؟

ـ ليس للمنطق دخل في الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام.

ـ وكيف هذا؟

ـ لمّا كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول منائح الله للعباد، وهذه النتائج مختلفة بالصفاء والكدر، بالكمال والنقص، بالقلة والكثرة، بالخفاء والوضوح، وجب أن يجري الأمر فيها على مناهج الأديان في الاختلاف والافتراق. النفوس تتقادح، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاتح.

ـ وإذا الغالبية اجتمعت على أمر أفلا يكون الأمر حقاً؟

ـ الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلاً بقلة منتحليه، وكذلك بالباطل.

ـ إنك توافق قول علي بن أبي طالب، «إن الحق لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو حجا، وإن الباطل لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو

حجا، ولكن إذا أخذ ضغث من هذا وضغث من هذا؟»

ـ هذا كلام شريف يحوي معاني سمحة في العقل. إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. الحق ليس مختلفاً في نفسه، بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات فقابل كل منهم من جهة ما قابله، وأبان عنه تارة بالإشارة إليه وتارة بالعبارة عنه، وظن الظان أن ذلك اختلاف صدر عن الحق، وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق.

عن الكلام والأدب

ـ كلامك عن الإبانة بالإشارة أو العبارة يقودنا إلى الحديث عن الكلام، وأنت أحد أسياده، فهلاّ حدثتنا عنه؟

ـ إن الكلام صلف تيّاه، لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان، خطره كثير، ومتعاطيه مغرور. له حيوية كحيوية المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق. وهو يتسهل مرة ويتعسّر مراراً، ويذل طوراً ويعز أطواراً.

ـ كلامك على الكلام يقرب من الشعر لولا أنه ليس موزوناً.

ـ إذا كان للشعر وزن هو النظم، فإن للنثر وزناً هو سياق الحديث.

ـ حدثنا عن الشعر.

ـ لست من الشعر والشعراء في شيء، وأكره أن أخطو على دحض.

ـ خشيتك من الخطأ في النقد مجرد تواضع لأن كتبك تغصّ بالنقد.

ـ النقد هو علم الكلام، والصعوبة أن الكلام على الكلام يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعض.

ـ لذا نسألك لم هذه الغلبة، عربياً، للشعر على النثر؟

ـ النظم أدل على الطبيعة، والنثر أدل على العقل. تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا المنثور لأننا للطبيعة أكثر منا للعقل. والوزن معشوق للطبيعة والحس، ولذلك يفتقر له عندما يعرض استكراه في اللفظ. والعقل يطلب المعنى. فلذلك لا حظّ للفظ عنده، وإن كان متشوقاً معشوقاً.

ـ لم لا يُطرب النثر كما يُطرب النظم؟

ـ لأننا منتظمون، فما لاءمنا أطربنا، وصورة الواحد فينا ضعيفة ونسبتنا إليه بعيدة.

ـ وما علاقة الوحدة بالنظم؟

ـ الحس من صفاته التبدد وهو تابع للطبيعة، فاختلاف الألفاظ يوافق خاصية التعدد في الحس، أما النفس فمتقبلة للعقل، فكلما ائتلفت المعاني عند ورودها على العقل وافقت نزعة التوحد. كان الترمسي يردد قول بعض حكماء اليونان: الألفاظ تقع في السمع فكلما اختلفت كانت أحلى، والمعاني تقع في النفس فكلما اتفقت كانت أحلى.

في البلاغة العربية

ـ كيف تحدد البلاغة إذن؟

ـ على ثلاثة، هي إمّا تعتمد على الطبع أو على الصناعة أو على الإثنين معاً، لكن بلاغة المطبوع لا يخلو من صناعة، وبلاغة المصنوع لا يخلو من طبع، والسر كله أن تكون ملاطفاً لطبعك الجيد ومسترسلاً في يد العقل البارع.

ـ هل من بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟

ـ سألت هذا أستاذي أبا سليمان يوماً فأجابني: «هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات على مهارة وحذق، ثم نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى نأتي على آخرها وأقصاها، ثم نحكم حكماً بريئاً من الهوى والتقليد والعصبية والمين، وهذا ما لا يطمع فيه إلا ذو عاهة». أما أنا فأرى، وقد سمعنا لغات كثيرة، وإن لم نستوعبها، كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاب والأندلس والزنج، فما وجدنا هذه اللغات تصدع العربية، فالعربية أوسع مناهج، وأعلى مدارج. والفضاء بين حروفها والمسافة بين مخارجها والمعادلة التي تذوقها في أمثلتها، والمساواة التي لا تجحد في أبنيتها.

ـ بم تنصح من يرغب أن يكون كاتباً؟

ـ أن لا يقتصر على معرفة التأليف دون معرفة حسن التأليف. وخير الكلام ما قامت صورته بين نظم كأنه النثر، وبين نثر كأنه النظم، يطمع مشهوده بالسمع ويمتنع مقصوده على الطبع.

الفن والجمال

ـ نعرف أنك مارست الوراقة والنسخ حتى سن الأربعين، وقيل في النسخة من «كتاب الحيوان» للجاحظ التي أنجزتها للوزير ابن العارض، إنها آية في الجمال. فهل كنت مطبوعاً على هذا النوع من الفن؟

ـ للخط ديباجة متساوية. فأما وشيه فمشكلة، وأما التماعه فمشاكلة بياضه لسواده بالتقدير، وأما حلاوته فافتراقه في اجتماعه،

إن للخط الجميل وشياً وتلويناً كالتصوير، وله التماع كحركة الراقصين، وله حلاوة الكتلة المعمارية.

ـ أإلى هذا الحد يمكن الوصول بفن الخط؟

ـ بل إن الخطاط كالموسيقار، لأنه يزن الحركات المختلفة في الموسيقى، فتارة يخط الثقيلة بالخفيفة، وتارة يجرّد الخفيفة من الثقيلة، وتارة يرفع إحداهما على صاحبتها، بزيادة نقرة، أو نقصان نقرة، ويمر في أثناء الصناعة بألطف ما يجد من الحس في الحس، ولطيف الحس متصل بالنفس اللطيفة، كما أن كثيف النفس متصل بلطيف الحس.

ـ تبدو شغوفاً بالموسيقى أيضاً.

ـ مع الموسيقى حدث الاعتدال الذي يشعر بالعقل وانكشافه، فبهر الإحساس وبث الإيناس، وشوّق إلى عالم الروح والنعيم، وبعث على كسب الفضائل الحسية والعقلية.

ـ لا تنسى أبداً العقل يا أبا حيان، تحشره في كل مكان.

ـ إنه الملك المفزوع إليه، والحكم المرجوع إلى ما لديه، في كل حال عارضة، وأمر واقع، عند حيرة الطالب.

بين الجد والمزاح

ـ إعجابك شديد بالجاحظ. خصصت به كتاباً، وتقول في أسلوبه، هو «الخمر الصرف والسحر الحلال». وإنك تأثرت به أسلوباً أكثر مما تأثرت بأي من معلميك الأول لكنك في مسألة اللغة، بعكس الجاحظ، تشدد على النحو، حين هو كان يسمح بكسر قواعد الإعراب إذا حالت دون «السحر الحلال»، وبقدر ما يتصدى الجاحظ للعامية فإنك تنفر منها؟

ـ أما عن الإعراب فلأن الكلام يتغير المراد فيه باختلاف الإعراب، كما يتغير الحكم فيه باختلاف الأسماء، وكما يتغير المفهوم باختلاف الأفعال، وكما ينقلب المعنى باختلاف الحروف. وحتى لو جاء الكلام مفهوماً فأنا لا أرضى عن القول بأن من عبّر عن نفسه بلفظ ملحون أو محرف، أو موضوع غير موضعه، فقد كفى. وأما عن العامية، فإن التصدي للعامة تبذل، وطلب الرفعة بينهم صنعة، والتشبه بهم نقيصة.

ـ لكنك تجاري الجاحظ في الاهتمام بالنوادر والملح، وتنقلب فجأة من الجد إلى المزاح.

ـ إياك أن تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزال، الجارية على السخف، فإنك لو أضربت عن جملة لنقص فهمك، وتبلد طبعك، فاجعل الاسترسال بها ذريعة إلى إحماضك، والانبساط فيها سلماً إلى جدك.

ـ دائماً هذه الازدواجية في نظرتك إلى العالم، كيف ترى العالم؟

ـ العالم من حيث هو كائن فاسد، ومن حيث هو فاسد كائن، فلذلك نظمه بدَدَ، وبدده نظم، ومتّصله مفصول، ومفصوله متصل، ويقظته رقاد، ورقاده يقظة، وغناه فقر، وفقره غنى، وحياته موت وموته حياة.

عن الموت والحياة

ـ في مطلع حديثنا قلت إنك «أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحل...» فكيف تكون غريب اللفظ ولك هذا الباع في مسألة اللفظ والأدب.

ـ الغريب الحق هو من أغرب في أقواله وأفعاله، من إذا حضر كان

غائباً، بل من هو في غربته غريب.

ـ وكل تلك اللهفة على الصديق والصداقة التي خصصت بها إحدى أجمل رسائلك؟ أما كان كله طلباً لصديق ينفس عن شعورك بالغربة؟

ـ بلى كان لي الصديق الصديق، وكنا قلما نجتمع إلا يحدثني عني بأسرار ما سافرت من ضميري إلى شفتي، ولا ندّت عن صدري إلى لفظي.

ـ هات حدثنا عن الصداقة!

ـ هيهات، ضاق اللفظ واتسعت العبارة.

ـ هذه جملة من جمل كتابك «الإشارات الإلهية». ألا تحدثنا عنه؟

ـ إنها ألغاز نطقتها بعد سبعين سنة، وقد تحطمت قناتي وتفللت صفاتي وفقدت شهوتي ولذتي، ومنيت بموت أحبتي ولداتي.

ـ وهكذا كلما ذكرت الموت يا شيخنا تذكرت الحياة كما لو لم تعرف يأسها ولم تعش بؤسها، أين السر في ذلك؟

ـ إذا كنت أعشق الحياة لأني بها أحيا، كذلك أعشق كل ما وصل الحياة بالحياة، وجنى لي ثمرتها، وجلب لي روحها، وخلط بي طيبها وحلاوتها.

ـ أتعتقد أنك تستحق يا أبا حيان ما أصابك في زمانك؟

ـ إن زماناً أحوج مثلي إلى ما بلغك، هو زمان تدمع له العين حزناً وأسى.

الفصل الرابع

مع أبي العلاء المعرّي
(٣٦٣ ـ ٤٤٩ هـ
٩٦٣ ـ ١٠٥٧م)

«لا إمام سوى العقل»

المعري

بقدر ما اختلف القدماء في النظر إلى فكر وشعر أبي العلاء المعري فانقسموا بين مؤيّد ومستنكر، فإن المحدثين أجمعوا على الإشادة بعظمة فكره وشعره، فهو الإمام بتميّز عبر صيحته: «لا إمام سوى العقل»، التي هي ذروة التوجه العقلاني في الحضارة العربية الإسلامية، قبل عصور الانحطاط.

وبرغم ندرة ما وصلنا من آثاره، فإن ما وصل كان كافياً ليكون حضوره قوياً في تراثنا حياً في التراث الإنساني العالمي.

عندما تقصدت أن أعقد حديثاً معه، لم يكن الأمر صعباً فالزائرون دارته في معرة النعمان كثر ومن كل الأصقاع، والطريق إلى بيته لا يصعب الاستدلال عليه في تلك المعرّة التي صارت تنسب إليه بعد أن كان هو ينتسب إليها.

* * *

دخلتُ متهيباً، كان التلامذة والمريدون، المنتشرون في صحن الدار الواسع، على مثل تهيبي، رغم الإقامة شبه الدائمة في ديوانه، فلا

يفارقونه مساء إلا ليعودوا إليه صباحاً. بعضهم من المعرة وجوارها، والبعض الآخر من حلب ومصر والشام والبعض الأخير من أقصى الجزيرة ومن الأندلس وبلاد فارس.

كان أبو العلاء قاعداً على سجادة من اللباد لا يتكئ على شيء. في الخامسة والثمانين من عمره، محنيّ الظهر قليلاً، مغضّن الوجه، طويل الشعر واللحية نحيف الجسم، مجدّر الوجه، إحدى عينيه بيضاء والأخرى غائرة جداً.

حيّيت وجلست. كان الشيخ في تلك اللحظة منهمكاً بسماع رسالة من داعي الدعاة أبي نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران العلوي، الذي كان عيّنه الحاكم الفاطمي في مصر والياً على حلب. وكان هذا الوالي سمع أن أبا العلاء يمتنع عن أكل اللحم، فاعتبر ذلك إنكاراً لما حلل الله.

كان المعري يستمع إلى الرسالة التي يتلوها على مسامعه أحد تلامذته، الخطيب التبريزي. وبدا من أسلوب الرسالة أن داعي الدعاة يحترم المعري ولو أنه يخالفه في ما ذهب إليه، لذا تتضمن خاتمة الرسالة محاولة لإغراء المعري بالرجوع عن موقفه في مسألة أكل اللحم مقابل إجراء من الوالي بجعل معيشة الشيخ «على أحسن ما يكون من الصورة».

ظل أبو العلاء صامتاً حتى نهاية الرسالة وزاد في صمته صمتنا نحن، منتظرين جوابه. ولم يطل انتظارنا إذ رفع المعري كتفيه بقدر ما استطاع قائلاً لتلميذه:

ـ أكتب، جزاك الله، ردّنا على الداعي.

أمسك التبريزي بالقلم وانحنى على الورق فوق منضدة واطئة

تسمح للكاتب بالجلوس أثناء الكتابة. وبعد أن أملى المعري ديباجة التحية، قال:

ـ «وأما عما ذكره السيد الرئيس الأجلّ المؤيد في الدين عن قولي أنا العبد الضعيف العاجز في مسألة أكل لحم الحيوان، فإنما كنت أخاطب من هو في غمرة الجهل، لا من هو للرياسة علمٌ وأصل. ومعلوم أن لحوم الحيوان لا يوصل إليها إلاّ بإيلام الحيوان. وأن الضأن تكون في محل القوم وهي حامل، فإذا وضعت، وبلغ ولدها الشهر أو نحوه اعتبطوه، فأكلوه، ورغبوا في اللبن، وباتت أمه ثاغية. ومشهور أن الأم إذا ذُبح ولدها وَجَدَتْ عليه وجداً عظيماً، وقد أُخذ لحمه وتوفر على أصحابه ما كان يرضع من لبنها. إن الله لو رأف ببني آدم وجب أن يرأف بغيرهم من أصناف الحيوان. وإن الحيوان لأولى بالرأفة، وهي لم تشرب من الإثم بذنوب».

توقف أبو العلاء عن الإملاء. كان صوته ضعيفاً يشبه الهمس، وفيه لثغة، ومع ذلك كان واضحاً، يقطع تلاوة الجُمل بالصمت فتزداد وضوحاً للسامع. حرّك رأسه قليلاً ثم قال منهياً الرد:

«وأما ما ذكره السيد الرئيس في المكاتبة عن توسيع الرزق عليّ، فالعبد الضعيف العاجز ما له رغبة في التوسع ومعاودة الأطعمة. صار تركها له عادة وطبعاً. وأنه ما أكل شيئاً من حيوان خمساً وأربعين سنة. ولعلّ ربّه أنعم عليه ورزقه صوم الدهر فلا يفطر في السنة ولا الشهر إلا العيدين، وصبر على توالد الجديدين، وظن اقتناعه بالنبات يثبت له جميل العافية».

ما إن أنهى أبو العلاء الرد حتى بدا عليه التعب، لبذله المجهود الذي لا يطيق في الرد على الأمراء والوزراء، فنهض يجرجر قدميه

وعصاه إلى داخل الدار ليأخذ قسطاً من الراحةِ كما عادته بعد كل انفعال، فتبعه التبريزي ينبئه بأمري فهزّ رأسه بالموافقة وغاب.

وبانتظار عودته إلينا بعد قيلولته، حاولت الاستزادة من أخباره فتحدثت إلى بعض تلامذته ومريديه، وأخصهم الخطيب التبريزي، الذي أبلغني بأن الشيخ أمضى قرابة نصف قرن من الزمان، طعامه البقل، ولباسه خشن القطن، وفراشه سجادة من اللباد في الشتاء وحصير البردى في الصيف. وأما عن ذاكرته الفذة فقال لي إنه سأله يوماً في أمر كتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد فاستذكره كأنه سمعه للتو حين كان سمعه منه قبل ستين سنة.

وحدثني تلميذ آخر عن عزلته الصارمة التي جعلته لا يخرج من داره سوى مرة واحدة، عندما حاصر صاحب حلب أسد الدولة، صالح بن مرداس، معرة النعمان فسعى أهلها إليه ليتشفّع بهم ففعل.

وأهمية هذه الحادثة ليس أنها المرة الوحيدة التي خرجَ فيها من داره، بل لأنها فتحت باب داره للزوار بعد أن كان مغلقاً في وجوههم، وتبريره الأبيات التي كانوا يتناقلونها عنه:

«ألِفنا بلاد الشام إلف ولادة
نلاقي بها سود الخطوب وحمرها
فإني أرى الآفاق دانت لظالم
يغرّ بغاياها ويشرب خمرها
ولو كانت الدنيا من الإنس لم تكن
سوى مومسٍ أفنت بما ساء عمرها».

طالت قيلولة أبي العلاء حتى شارفت العصر، فخشيت ألاّ ينهض،

وإذا به يطل علينا من جديد، وعندما لاحظ التبريزي شيئاً من الدبس سال على لحية الشيخ، سارع إلى مسح لحيته بفوطة مبللة فقال أبو العلاء: «لعن الله النهم!».

استقر من جديد على سجادته، فطوق ركبتيه بذراعيه، وطلبني للكلام.

لم يستغرب عندما صارحته بأنني قادم إليه من القرن العشرين، ربما لأنه اعتبر الأمر مزحة، ألم يمازح هو قراءه عندما أرسل تلميذه ابن القارح إلى الجنة ليعقد أحاديث مع شعراء سبقوه إلى الحياة بقرون؟ بدأت الحديث بسؤال عن حاله، فقال:

ـ الآن علت السن، وضعف الجسم، وساء الخلق، وتقارب الخطو، وصار لفظي من أجل ذلك مشيناً، وجعلتُ سين الكلمة شيناً، فلم يفهم مني سامع ما أقول، فإن وقع لك يوماً من الدهر شيء مما أمليه، فوجدتَ السينات شينات، فاعلم أن ذلك لِما ذكرت، وأن الذي كتب سمع ولم يفهم.

[كان وجهه إليّ وكأنه يحدّق بي، ولاحت بقايا نور في عينه الخائرة فخلت أنه قد يرى بعض الشيء، فسألته في ذلك. ضحك ثم قال:]

ـ قُضيَ عليّ وأنا ابن أربع ألاّ أميّز بين البازل والربع.

ـ هل هذا يعني أنك لا تذكرُ شيئاً مما رأيته قبل فقدك لبصرك؟

ـ اللون الأحمر، لأنني أُلبستُ في الجُدري، ثوباً مصبوغاً بالعصفر، فلا أعقل غيره.

ـ لكنك استعضت عن فقدان البصر قوة الذاكرة، يا مولانا.

ـ صدقتَ، ما سمعتُ شيئاً إلا حفظته، وما حفظتُ شيئاً ونسيته.

ـ اسمح لي يا أبا العلاء أن أسألك إذا كان فقدان بصرك أحد أسباب تشاؤمك في الحياة!.

ـ بل أنا أحمد الله تعالى على العمى، كما يحمده غيري على البصر. وقد صنع لي وأحسن إذ كفاني رؤية الثقلاء البغضاء.

[ضحكت ثم قلت:]

ـ إن موهبتك في الهزل يا مولانا لا تقل عن موهبتك في الجدّ.

ـ جددتُ وهزلتُ فوجدتني لا أصلحُ لجد أو هزل.

ـ هذا رأيك وليس رأي العامة فيك!.

ـ العامة! إن العامة عهدتني في صدر العمر أستصحب شيئاً من أساطير الأولين فقالت: عالِم. وكيف يتأدّى لي العلم وأنا رجل ضرير، نشأت في بلد لا عالِم فيه. ولم أكن صاحب ثروة.

ـ صاحب ثروة؟ أتهزل معي أيضاً يا مولانا.

ـ إن الذي لي في السنة نيّفٌ وعشرون ديناراً، فإذا أخذ خادمي بعض ما يجب بقي لي بعض ما لا يُعجب.

ـ وما علاقة الثروة بالعلم يا شيخنا؟

وهل إنك كنت عاجزاً حقاً عن جمع الثروة وقد رفضتَ للتو ما عرضه عليك داعي الدعاة والي حلب؟

ـ صدقت! لكن وجدتُ نفس الحر تلزمه بما لا يلزم.

ـ ولماذا الإلزام يكاد يكون رفيق عمرك وبرضاك، يا أبا العلاء، فأنت لزمتَ بيتك أربعين سنة، وألزمت نفسك عدم أكل اللحم مدة مماثلة، ثم إذا بك فوق هذا تُلزم نفسك في شعرك بما لم يلتزم به أي شاعر

قبلك. فسميّتَ ديوانك الأخير «اللزوميات»، فما قصة هذه القيود التي ألزمت شعرك بها؟

ـ تكلّفت في هذا التأليف ثلاث كلف: الأولى أنه ينتظم حروف المعجم عن آخرها، والثانية أنه يجيء رويّه بالحركات الثلاث يعقبها سكون، والثالثة أنه لزم مع كل رويّ فيه شيء لا يَلزم، من ياء أو تاء أو غير ذلك من الحروف.

ـ والله يا أبا العلاء سأسمح لنفسي في هذا الصدد بملاحظة أرجو أن تتقبلها برحابة صدر، وهي أنك فعلت ما فعلت ضجراً من الحياة، فشغلتَ نفسك بما يجعل الناس ينشغلون بتفسير شعرك، فتستمتع بقصورهم عن ذلك.

ـ بل شرحته في كتاب لاحق، سمّيته «زجر النابح»، أرد فيه على من لم يفهم.

ـ لكنك لم تفعل ذلك إلا عندما وجدتهم، تعويضاً عن عجزهم، يسيئون إليك بتأويلات لا تنطبق مع ما أردت، فلم ينفع زجرك لنباحهم.

ـ فأتبعتُ الشرح بكتاب لاحق سميته «نجر الزاجر».

ـ أعلم، ومع ذلك فإن الذين سيسيئون إليك زادت إساءاتهم وتشعبت وكأنك تعمدت سوء الفهم لتعميق هذه الهوة القائمة أصلاً بينك وبينهم. وقد ضمّنتَ «اللزوميات» رأيك الصريح فيهم قبل أن ينبحوا عليك عندما تصف الناس بسوء الطبع ولا ترى فيهم إلا «كلاباً تغاوت أو تعاوت لجيفة». كما أنك تقول أيضاً في اللزوميات إن «أفضل من أفضلهم صخرة»، وإنهم كلهم في الذوق لا يعذب.

ـ الحق أني إنسيّ الولادة لكني وحشيّ الغريزة.

ـ ألهذا إنك إذ سمعتَ ذات ليلة بجوار بيتك غناء بأبيات لك لطمتَ وبكيت واستغفرت، كما يروي الرواة؟

ـ والله لو علمتُ أنه يُغنّى بشعري لما نطقت به.

ـ لماذا؟

ـ لأن الأغاني نياحة والقيان المغنيات كأنهن من ذوات الثكل، وهذا مانع لفهمي في تساوي العواطف. ألم يصلك قولي: «وشبيه صوت النعيّ بصوت البشير»؟

ـ بلى، لكن الحق أنك في ديوانك الأخير «اللزوميات» بدوتَ شديد الضيق بالنفس والحياة، عظيم اليأس...

ـ اليأس مريح.

ـ أرأيت يا أبا العلاء. لم يكن هذا موقفك من الحياة في ما سبق؟

ـ كنت ما زلتُ آمل بالخير وأرقبه حتى نضوتُ الثلاثين كملاً، فلما تقضّت الثلاثون، وأنا كواضع مِرجلَه على نار الحباحب، علمت أن الخير مني غير قريب.

ـ منك؟ أكنت تطلب الخير لنفسك؟ من يصدق يا أبا العلاء؟ كنت تطلبه للجميع فخاب أملك، ألستَ القائل في شبابك:

«وأنـــي لـــو حُـــبـــيـــتُ الخلـــدُ فـــردا
لما أحـــبـــبـــت بـــالخلـــد انـــفـــرادا

فـــلا هـــطـــلـــتْ عـــلـــيّ ولا بـــأرضـــي
ســـحـــائـــبُ لـــيـــس تـــنـــتـــظـــمُ الـــبـــلادا»؟

ـ طلبت للعالم تهذيبهم والناس ما صفوا وما هذبوا.

ـ هذه هي المسألة.

ـ إن القائل الصادق يضحي ثقلاً على الجلساء.

ـ ألم يكن هكذا الأمر دوماً في الناس يا أبا العلاء؟

ـ أتمنى أن لا أشهد الحشر فيهم، إذا بعثوا.

ـ إذا بعثوا؟

ـ كلنا قوم سوء، الشرّ في الجد القديم غريزة.

ـ أتشمل نفسك يا أبا العلاء؟

ـ عرفتُ نفسي بعض العرفان وحقّرتها، وهي جديرة بالاحتقار.

ـ حاشاك يا شيخ!

ـ الحق أنني أسعى للنفس في ما تكره، كأني لها غاشّ. نترادّ الملامة كأننا اثنان. أسب نفسي وتسبني.

ـ احترس مما تقول يا مولانا!.

مهجتي ضدٌّ يحاربني
أنا منها كيف أحترسُ؟

ـ هذا قدر الرساليين جميعاً، أنبياء ومفكرين. إن السيد المسيح نفسه خاض تجربة مريرة مع النفس، اعترف بها تلاميذه ومجّدوها.

ـ ومن أنا من عيسى بن مريم عليه السلام؟ زويتُ عن الدنيا فأسفتُ، وأشفقت لذلك. إن أسفي على الدنيا طويل.

ـ هذا هو سر الحياة. أطال الله في عمرك يا شيخ!

ـ رويدك! إنك تدعو عليّ.

ـ أدلالٌ في القول يا أبا العلاء؟.

ـ والله لو أَمنتُ التبِعة لجاز أن أمسك عن الطعام والشراب حتى أخلص من ضنك الحياة.

ـ كيف تقول هذا يا أبا العلاء لقارئك الذي يترنم بقصائد ديوانك

الأول «سقط الزند»، معجباً بحميّة الحياة تتدفق فيه، وبافتخارك العظيم بنفسك، ومنه بيتك الشهير الذي تقول فيه بأنك وإن كنت الأخير زمانه ستفعل ما لم تستطعه الأوائل؟

ـ كنت في ريّان الحداثة مائلاً في صفو القريض، اعتدّه بعض مآثر الأديب، ثم رفضته رغبةً عن أدب معظم جيّده كذب.

ـ يا للديوان الذي يعجب الجميع اليوم إلاك!

ـ مدحت نفسي فيه فلا أشتهي أن أسمعه.

ـ لماذا سميّته «سقط الزند»؟

ـ إن السقط أول النار الخارجة من الزند، أي العود الذي يُقتدح به.

ـ أول النار؟. وهل انطفأت يا أبا العلاء؟

ـ حان الرحيل عن عالم ما هو إلا الغدر والجهل.

ـ وماذا عن لذة العيش؟

ـ ما العيش إلا علة برؤها الردى.

ـ هذه كانت آخر كلمة قالها الحكيم سقراط، هل أخذت منه؟

ـ منذ فارقت العشرين من العمر ما حدّثتُ نفسي باجتداء علم من عراقي أو شامي.

ـ ليس هو بعراقي ولا شامي، بل يوناني أصابه من قومه في آخر أيامه ما تظن أنه أصابك يا حكيم المعرة، ولمناسبة الحديث عن العراقي، أتذكّر بأن إحدى الروايات تقول بأن ما أصابك في بغداد كان سبب اعتزالك، فهل هذا صحيح؟

ـ يحسن الله جزاء البغداديين، فقد وصفوني بما لا أستحق، وشهدوا لي بالفضيلة على غير علم، وعرضوا عليّ أموالهم عرض

الجدّ، ورحلت وهم لرحيلي كارهون، وأثنوا عليّ في الغيبة. فإن كانوا فعلوه حفاظاً فهو مِنّة عظيمة، وإن كان نفاقاً فهو عِشرة جميلة.

ـ أعلم هذا، لكن قصدت الإهانة التي لحقتك من أحدهم، الشريف المرتضى، عندما أمر بسحبك من رجلك ورميك خارج مجلسه لأنك تجرأت ودافعت عن المتنبي في حضوره، فكانت الإهانة ثقيلة عليك، فقررت اعتزال العالم.

ـ قرار العزلة أمر ليس بنتيج الساعة ولا ربيب الشهر أو السنة. لكنه ابن الفكر الطويل. قضيت الحداثة فانقضت، وودعت الشبيبة فمضت، وحلبت الدهر أشطره، وجرّبت خيره وشره، فوجدت أوفق ما أصنعه في الحياة عزلة. وإذ أجمعت على ذلك استخرت الله فيه بعد عرضه على نفر يوثق بخصائلهم، فكلهم رآه حزماً، وعدّه، إذا تمّ، رشداً.

ـ لكن لماذا اتخاذ هذا القرار في بغداد. وما الذي أخذك إلى بغداد؟ وهل صحيحة الرواية التي تقول إنك اوذيتَ في وقف لك في المعرّة فرحلت إلى بغداد متظلماً من أمير حلب، مطالباً بأموالك؟

ـ أحلف ما سافرت أستكثر من المال، ولا أتكثر بلقاء الرجال، ولكن آثرت الإقامة بدار العلم، فشاهدت أَنفسَ مكان لم يسعف الزمن بإقامتي فيه، مكان دار الكتب في بغداد.

ـ لكن الناس لا يقولون هذا.

ـ ما لي وما للناس وقد تركت دنياهم.

ـ وأخراهم يا معري!

ـ أخراهم؟

ـ هكذا رد عليك القاضي المنازي عندما سمعك تقول قولك السابق.

ـ أستغفر الله لي وله. قد لزمت مسكني منذ سنة أربعمئة، مجتهداً أن أتوفر على تسبيح الله وتمجيده إلا أن أضطر إلى غير ذلك.

ـ ويبدو أنك اضطررت كثيراً إلى غير ذلك، كما يرى الذين يعتبرونك أحد أشهر ثلاثة زنادقة في الإسلام.

ـ حسدني قوم فكذبوا عليّ وأساؤوا إليّ.

ـ ماذا عنيت إذن بالإمام العقل؟

ـ المعنى أن الإنسان إذا سمع ما يخالف الشرع دلَّهُ العقل على فضله فكأنه إمام له.

ـ ألم تتقصد تسفيه الأئمة؟

ـ الكَذَبَة منهم. حدّث بعض من سافر إلى اليمن أن في جبالهم والمواضع القصية من بلادهم نحواً من ثلاثين رجلاً كلهم يدّعي إنه إمام مُنتظر.

ـ وماذا عن مخاطبتك لرّبك بقولك:

«إذا كان لا يحظى برزقك عاقل
وتَرزق مجنوناً وترزق أحمقا

فلا ذنب يا رب على امرىء
رأى منك ما لا يشتهي فتزندقا»؟

ـ الكلام في هذين البيتين أنهما خرجا على الخصوص لا على العموم.

ـ وماذا عن قولك: «إذا رجع العاقل إلى عقله تهاون بالشرائع وازدراها»؟ أو قولك: «لا تحسب مقال الرسل حقاً»؟ أو «كلٌ يمجّد

دينه، يا ليت شعري ما الصحيح!»؟ أو: «إن الأديان تساوت في الضلالة، وإنما هي مصدر إحن وعداوات»؟ أو سخريتك، في «رسالة الغفران» من مسألة الدخول إلى الجنة؟ والمناظرة التي جرت فيها بين الملحدين، حيث أوردتَ من أقوالهم وأشعارهم ما قيل أنك كنت كمن يستمتع بها، أو أنه متحيز إليها؟ عدا إنكارك في الكثير من أشعارك لمسلّمات لدى المؤمنين مثل وجود الجان والملائكة؟

ـ لم أحصل على التظّني إلا في زمان عدم التيقن فيه. فكان أقصى اجتهادي أن أظن.

ـ هل أنت متيقن مثلاً من وجود آدم؟

ـ ثمة آدم وقبله آدم وقبله آدم...

ـ لكن الله خلق آدم واحداً، كما جاء في الكتب السماوية.

ـ الله ليس لنا علم بسره، وما درى بشؤون الله إنسان.

ـ ألا يتعارض كلامك هذا مع الدين؟

ـ إنما ديننا رياء.

ـ وماذا عن المتدينين.

ـ عاشوا كما عاش آباؤهم، وأورثوا الدين تقليداً.

ـ من هو المتدين الصحيح في رأيك إذن.

ـ أخو الدين من عادى القبيح.

ـ والدين الصحيح؟

ـ إنصاف الأقوام كلهم.

ـ وماذا عن هذه المذاهب إذن؟

ـ أسباب لجلب الدنيا إلى الرؤساء.

ـ وماذا عن الروح؟

ـ الروح شيء لطيف لا يدركه العقل.

ـ لكنك تؤمن بها؟

ـ إن أرواحنا معنا وليس لنا بها علم.

ـ فإذ خرجتْ عنّا الروح فأين تذهب؟

ـ أنا عييّ بالأرواح أين تذهب.

ـ وماذا عن القرآن؟

ـ إن هذا الكتاب الذي جاء به محمد صلّى الله عليه كتاب بَهَرَ بالإعجاز وما حذي على مثال ولا أشبه غريب الأمثال. ما هو من القصيد الموزون ولا الرجز، ولا شاكل خطابة العرب ولا سجع الكهان ذوي الأرب. وإن الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون.

ـ ألهذا إنك في كتابك «الفصول والغايات» حاولتَ معارضة القرآن، حتى إن عنوان كتابك تحول على ألسنة الرواة إلى «الفصول والغايات في محاذاة السور والآيات»، وصار الاستشهاد بفقرات منه لدى أحدهم، يسبقه القول: «وما ظهر في قرآن أبي العلاء» لتأكيد نيتك في معارضة القرآن الكريم.

ـ ألم يصلك قولي:

«لقد نطقوا ميناً على الله وافتروا
فما لَهُمُ لا يفترون عليك»؟

ـ ألا يصح أن يكون تحاملهم عليك دفاعاً عما ظنوه إساءة إلى دينهم؟

ـ دينهم؟ وإنما دينهم دين الزناديق؟

ـ ألا يصح أيضاً أن يكون بعض من أمليتَ عليهم كتبك أخطأوا في الإملاء فأساؤوا دون قصد إليك؟ أو أن الذين استنسخوها تعمدوا الخطأ بهدف الإساءة؟

ـ أمليت كتبي على أهل ثقتي، وجرى نسخ كتبي في حلبٍ، حماها الله، بخطوط قوم ثقات يُعرفون ببني هاشم، أحرار نَسَكَة.

ـ ألا يجوز أن الذين تعمدوا الإساءة هم ممن انتقدت وهجوت؟

ـ يعلم الله أنني لم أهج أحداً على وجه الخصوص...

ـ إلا الأنبياء عليهم السلام، كما رد على كلامك هذا القاضي أبي يوسف عبد السلام القزويني.

ـ سامحه الله...

[وكاد أبو العلاء أن يتابع لكنه أمسك ونهض منهياً الحديث الذي أثقل عليه، ولشدة شعوره بالإرهاق استعان على النهوض بتلميذ سارع إلى نجدته. وبقيت في مكاني مرتبكاً شاعراً بالذنب خشية أن أكون أثقلت عليه بأسئلتي فأتعبته، أليست الصحافة هي مهنة المتاعب كما يقال؟]

□ □ □

بعد سنة من هذا التاريخ سيرحل أبو العلاء المعري عن الحياة، فيُورى الثرى في مقبرة العائلة، التي تعود بالنسب إلى يعرب بن قحطان جد العرب العاربة، وقد كُتب على شاهد القبر بيت من الشعر:

«هـــذا جـــنـــاه أبـــي عـــلـــيّ
ومـــا جـــنـــيـــت عـــلـــى أحـــد»

تلبية لوصية الشاعر.

وبعد نحو قرن على وفاة المعري، ولم تكن المعركة حوله قد هدأت، كتب القفطي في «أنباء الرواة» ما يلي:

«كنتُ في سن الصبا، وذلك في حدود سنة خمس وثمانين وخمسماية، أَقدح في اعتقاد أبي العلاء كما أراه من ظواهر شعره، وما يُنشد له في محافل الطلب، فرأيت ليلة في النوم كأنني في مسجد كبير، في شرقيّه صِفّة كبيرة، وفي الصفّة حصير مفروش من غير نسج، وعليه رجل مكفوف متوسط البياض، وهو مستقبلٌ القِبلة في جلسته، وإلى جانبه طفل ليقوده. كنت واقفاً ومعي ناس قليل، ونحن ننظر إليه وهو يتكلم بكلام لم أفهم منه شيئاً، ثم قال في أثناء كلامه مخاطباً لي: ما الذي يحملك على الوقيعة في ديني؟ وما يُدريك لعلّ الله غفر لي؟ فخجلت من قوله، وسألت عنه مَن إلى جانبي، فقال أحدهم: هذا أبو العلاء المعري. فابتسمت متعجباً للرؤيا، واستغفرت الله لي وله، ولم أعد إلى الكلام في حقه إلا بخير».]

الفصل الخامس

مع ابن رشد
(٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ
١١٢٦ ـ ١١٩٨م)

«إن النفس، مما تخلّل الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المنحرفة، في غاية الحزن والألم».

ابن رشد

إبن رشد هو قمة العقل العربي، وبرغم حرصه، وهو ابن العائلة العريقة في الدين والإدارة والسياسة، على مداراة أهل زمنه، لم ينج تنوّره وتنويره من الاضطهاد العربي الإسلامي في حياته، ثم الأوروبي المسيحي بعد وفاته، في ذروة العصور المظلمة، ليس لأنه أعظم شارح لأرسطو بل لاجتهاداته الخاصة، حيث التركيز على القياس العقلي في كل الإشكاليات الفكرية التي كان يتخبّط فيها عصره. وبقدر ما استسلمت الحياة الثقافية العربية لمناوئي ابن رشد الذين طمسوا فكره طوال قرون، فإن متنوري الغرب دافعوا عنه، فكان حجر الزاوية في نهضتهم الباكرة في أوروبا.

وقد نتساءل في أمر ابن رشد ومصيره، لو لم يقيّض له في عصره عقل متنوّر كعقل ابن طفيل، الذي كان له تأثيره الكبير على سلطان مراكش، كطبيب وكوزير، لمساعدته؟

ترك ابن رشد إرثاً كتابياً زاد على مئة مؤلف، وشهد معاصره

الصوفي محيي الدين بن عربي وصول جثمان ابن رشد إلى مدينته قرطبة، فقال:

«ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدّابة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر».

في طريقي للتعرف والتعريف بابن رشد لم أنس أن اسم هذا الرجل المؤمن أضيف أيضاً، في بعض كتب التراث، إلى قائمة أسماء الزنادقة.

□ □ □

عندما دخلت دار ابن رشد في مراكش، كان قد عاد لتوّه من المنفى، بعدما رضي السلطان المنصور أبو يوسف يعقوب عنه، إثر محنة العام ١١٩٥ التي تسبب له فيها فقهاء زمنه. كان على عتبة السبعين، ملازماً داره، شبه معزول، برغم عودة الصفاء إلى علاقته بالسلطان، وكانت مناسبة لكي أهنئه على الحفاوة التي كان استقبله بها السلطان، وصارت حديث المدينة لدى وصولي إليها، فقال ببساطته وتواضعه وقد عُرف بهما:

ـ والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فإن أمير المؤمنين قرّبني دفعة إلى أكثر مما كنت اؤمل فيه أو يصل إليه رجائي.

ـ أتخاف عودة الحساد إلى الدس عليك عنده فتتكرّر محنتك؟

ـ الله يسدّد الكل ويوفّق الجميع إلى محبته.

ـ ماذا تذكر عن نكبتك يا أبا الوليد؟

ـ أعظم ما طرأ عليّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض السفلة من العامة فأخرجونا منه.

ـ ذاك هو سوء التفاهم الدائم بين الفكر الطليعي والعامة...

ـ لتصديقهم الأقوال الخطابية. لكن المشاغبة الحقيقية مع المتكلمين الذين تناولوا العديد من القضايا الإلهية دون برهان، وأذاعوا ذلك بين العامة والجمهور، فأوقعوا الناس في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرّقوا بين الناس كل التفريق.

ـ وماذا عن مسؤوليتك أنت أيضاً في هذا يا أبا الوليد، ألم تصدم الناس في معتقداتهم كقولك في مسألة الريح التي ادّعى المنجّمون بقرب هبوبها على قرطبة، وأنها ستكون كالتي هبّت على قوم عاد فأهلكتهم، فقلتَ أنت: «إن وجود قوم عاد ما كان حقاً، فكيف سبب هلاكهم»؟

ـ إنما جاؤوا يستفتونني في الأمر.

ـ وكان بإمكانك أن تكتفي بتكذيب المنجمين، بدلاً من التشكيك بأخبار أثبتها الكتاب الكريم. ألست أنت القائل بأن من تكلم في بعض المسائل في غير أهلها فقد ظَلَم؟

ـ كما أن من كتمها عن أهلها فقد ظلم.

ـ وهل العامة أهلها؟

ـ كان قولي ذاك في المشاغبة حول تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان وقياس أحد العِلمين على الثاني، وفساد ذاك القياس.

ـ فنسيتَ المحظور الذي كنت تنبهتَ إليه، ربما للثقة التي منحك إياها السلطان، وقبله والده.

ـ نعم، كان والده، السلطان أبو يعقوب رحمه الله، يروي كل ما قاله أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة.

ـ وكيف كان اتصالك به؟

ـ الفضل في هذا لابن طفيل وزيره وطبيبه الذي ذكرني لدى السلطان وذكر شرف أسرتي وقِدم عهدها، وقد تفضل فأثنى عليّ ثناءً لا أستحقه، فطلب الأمير مقابلتي.

ـ أتذكر المقابلة الأولى؟

ـ لمّا دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه، أما الأمير فإنه التفت إليّ، وبعد أن سألني عن اسمي واسم أبي واسم أسرتي، افتتح الحديث بهذا السؤال: ماذا يعتقد الفلاسفة في الكون؟ أهو قديم أم محدث؟ فداخلني الوجل عند هذا السؤال، وأخذت ألتمس عذراً لأتخلص من الجواب، فأنكرتُ أنني اشتغلت بالفلسفة، وما كنت عالماً أن ابن طفيل اتفق مع أمير المؤمنين على تجربتي، فلما رأى الأمير اضطرابي التفت إلى ابن طفيل وصار يباحثه في الموضوع ويذكر أقوال المتكلمين، فاطمأنت نفسي حينئذ. وعجبتُ مما بدا من الأمير من الذكاء وقوة الذاكرة التي ندر وجودها حتى عند العلماء المنقطعين إلى هذه المسائل؟

ـ وبعد؟

ـ ثم إنه بعد الفراغ من الكلام الذي جرّأني عليه، ليرى مبلغ علمي في ذلك الموضوع، اجترأت وأخذت أتكلم. وعند خروجي من مجلسه منحني مالاً وخِلعة سنية ودابة للركوب.

ـ أليس هو الذي طلب منك، كما نُمي إلينا، شرح فلسفة أرسطو؟

ـ نعم، بعد ذلك دعاني ابن طفيل وقال لي: إنني سمعت اليوم أمير المؤمنين يشكو من غموض فلسفة أرسطو ويتأفف من مترجمي كتبه. وقد قال لي إنه يود لو يقوم أحد ويشرح هذه الكتب ليجعلها

قريبة إلى الأفهام. فأنا أرى أنك قادر على ذلك بما أعرفه فيك من الذكاء والفهم وقوة الإرادة على الدرس، فأقدِم على هذا العمل، أما أنا فلا يقعدني عنه شيء سوى كبر سني وانقطاعي إلى خدمة الأمير. ومنذ هذا الحين انقطعت إلى العلم الذي دعاني إليه ابن طفيل، وهذا هو سبب إقدامي على شرح فلسفة أرسطو.

ـ شرحها وليس ترجمتها؟

ـ كانت غالب كتابات أرسطو مترجمة فأوقفت نفسي على شرحها.

ـ بل صرتَ «الشارح الأكبر» كما يلقبونك، الشارح الذي لم يتهيب أن يستخدم آلة أرسطو العلمية في تناوله المسائل الإلهية التي بلبلت أفكار الفقهاء المسلمين. فكيف وفقت يا أبا الوليد بين الفلسفة والشرع؟

ـ الفلسفة ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع.

ـ أي الخالق؟

ـ نعم، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ.

ـ وهل يحتمل الشرع ذلك؟

ـ بل إن الشرع دعا إلى ذلك وحثّ عليه، في غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾. وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً.

ـ لكن هذا الأمر لم يكن معروفاً في صدر الإسلام، أو في الأقل هكذا يزعم الفقهاء...

ـ ألا يرى الفقيه في قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾

وجوب معرفة القياس الفقهي فكم بالحري وجوب معرفة القياس العقلي؟ أما أن يقول قائل إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة لم تكن في صدر الإسلام، فإنَّ النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استُنبط بعد الصدر الأول ولم ير أحد أنه بدعة.

ـ ألا يوافقك في هذا بعضهم؟

ـ بل أكثرهم إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص.

ـ لكن البعض من الفقهاء استند إلى أخطاء بعض العلماء فماذا تقول في هذا؟

ـ يشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين أو معذورين. ولذلك قال عليه السلام، إن اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران. وإن أخطأ فله أجر. وأي حاكم أعظم من الذين يحكمون على الوجود بأنه كذا، أو ليس كذا؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل. وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما يقع فيه العلماء أيضاً، إذا نظروا في الأشياء العويصة.

ـ وماذا لو كان إجماع على أمر فهل يصح الاجتهاد أيضاً؟

ـ الإجماع هو إما على ظاهر الأمر أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله. فإذا ثبت الإجماع بطريق يقيني، أي بالبرهان، لا يعود يصح الاجتهاد، أما إذا كان الإجماع ظنّياً وليس يقينياً فيصح الاجتهاد، وحتى أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر لا يقطعون بكفر من خرق الإجماع في التأويل، في مثل هذه الأشياء فالإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يحصل في العمليات. كما أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما، في

عصر ما، إلا بأن يكون ذلك العصر محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أي معلوماً أشخاصهم، وأنهم متفقون في ذلك الزمان أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن.

ـ حسناً إذا لم يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل، إذ لا يمكنك أن تتصور إجماعاً في ذلك، فماذا تقول في تكفير الغزالي لفلاسفة مسلمين مثل الفارابي وابن سينا، وذلك في كتابه «تهافت الفلاسفة»؟

ـ أرى أن الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيراً قطعاً، إذ قد صرح في كتاب «التفرقة» أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال. وقد بيّنا أنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في مثل هذه المسائل.

ـ أهذا ما شجعك إذن على نقد الغزالي دون تهيب، في كتابك «تهافت التهافت»، اعتماداً على كون التأويل لا يمنعه الشرع، فماذا ترى في المانعين لذلك؟

ـ إن من صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس لمعرفة الله فهو يصدر عن الجهل والبعد عن الله. ومن منع النظر في كتب الحكمة، من أجل أن قوماً من أرذال الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب بحجة أن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمرٌ عارض.

ـ أكنت أنت أول من أقدم على فحص الأمور الإلهية بالمقياس العقلي يا أبا الوليد؟

ـ إن كان لم يتقدم أحد قبلنا فيجب علينا أن نبتدي، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به.

ـ حتى لو كان المتقدم من غير ملّة الإسلام؟

ـ إذا كان غيرنا قد فحص ذلك، وسواء كان الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة، فإن الآلة التي تصحّ بها التزكية لا يهمّ كونها آلة لمشاركٍ لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة.

ـ تقصد أن آلة القياس العقلي ليس لها ملّة أو دين...

ـ وإذا كان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فُحص عنه من القدماء أتمّ فحص فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر في ما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا إليه.

ـ وهل أن آلة أرسطو صحيحة؟ وما رأيك بأرسطو؟

ـ إنه منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية.

ـ هذا يعني أنك لم تجد أي تعارض بين الحكمة والشريعة؟

ـ بل إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأُخت الرضيعة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة.

ـ يبدو أن هذا الأمر لم يكن مفهوماً قبلك، وإلا كيف نفسر المنشور الذي دبّجه أصحابك، علماء الشريعة، وبرروا بموجبه نفيك، وحرق كتبك، وفيه يتهمونك أنت ورفاقك بالشياطين المخادعين الله؟

ـ بودنا لو تفرغنا لهذا المقصد، وقدرنا عليه. وإن مد الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يسّر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد، فإن النفس، مما تخلّل الشريعة من الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرّفة، في غاية الحزن والألم. وإن الأذية من الصديق

هي أشد من الأذية من العدو. وقد آذى الحكمة كثير من الأصدقاء الجهّال ممن ينسبون أنفسهم إليها.

ـ هل يعني أنك تتهم من فعل ذلك بالجهل وليس بالحسد؟

ـ سيان في ذلك من كان في فطرته نقص، أو سوء ترتيب نظر، أو أن شهواته غلبت عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده.

ـ لكن أما كنتَ أنت نفسك مرشد السلطان منصور الذي أذاع ذلك المنشور وأمر بإحراق كتبك؟

ـ إعلم أن السلطان كان يتهيأ لحرب، وفي ظني أنه كان محتاجاً إلى توحيد الكلمة، واستمالة الفقهاء الذين لهم طغيان، كما الكهنة، في كل مكان وزمان، وهو أسوأ طغيان.

ـ تعني أنه كان متقلباً في سياسته؟

ـ إن السياسة ليست واحدة وليست بسيطة، وإنما هي مركّبة، كالحال في السياسة الموجودة الآن.

ـ ومتى كانت أفضل من الآن؟

ـ تُعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون. وقد أفسد معاوية هذا المثل الأعلى بإقامته حكم بني أمية المطلق، فاتحاً باب الانقلابات التي لم تخرج الجزيرة من نطاقها.

ـ وما نظرتك أنت إلى السياسة يا أبا الوليد؟

ـ يوجد أربع سياسات: السياسة الجماعية، وسياسة الخِسّة، وسياسة جودة التسلط، وسياسة الوحدانية.

ـ لم أفهم. فلنفصّلها واحدة واحدة. ماذا تعني بالسياسة الجماعية؟

ـ هي السياسة التي تكون فيها الرياسة بالاتفاق، إذ لا يكون لأحد على أحد فضل.

ـ وسياسة الخِسَّة؟

ـ هي التي يتسلّط فيها المتسلّطون على المدنيين بغية جمع الثروة.

ـ وماذا عن سياسة جودة التسلط، كما تسميها؟

ـ التسلط الذي يكون عن طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنّة!

ـ أي سنّة؟

ـ السُنن العادلة، أي الموضوعة في العدل، والسلطان فيها للقانون وأحكامه والنوع الذي به صلاح أهل المدينة والسعادة الإنسانية.

ـ بقي ما تسميه السياسة الوحدانية!

ـ هي سياسة الرياسة التي لا ينقص السلطان منها شيء بأن يشاركه غيره.

ـ هي الحكم المطلق. وماذا عن حكم الجيش؟

ـ ليس على الجيش من واجب غير السهر على حراسة الأمة، وأما إقطاعه إقطاعات فهي آفة الدولة: ماذا يحدث لو أكلت كلاب الراعي غنمه؟

ـ وأين تضع سياسة بلادك من هذه السياسات؟

ـ إعلم أن السياسات تختلف باختلاف الغايات، وليس ينبغي أن يخفى علينا هذا، فغاية سياسة الخسّة الثروة، وغاية سياسة جودة التسلط: القانون. وغاية سياسة الوحدانية حكم الفرد، المطلق، وغاية السياسة الجماعية: الحرية.

ـ ماذا تعنى بالحرية؟

ـ الحرية في العدل.

ـ وماذا تعني بالعدل؟

ـ أعني أنه إذا الرئيس لطم المرؤوس، فالعدل يقضي أن يُلطم الرئيس اللطمة التي لطمها.

ـ إنك تبسط المسألة بقصد أن لا ترد على سؤالي السابق: أين تضع سياسة سلطانك المنصور بين هذه السياسات؟ هل هي سياسة الحرية التي تسمح لك بردّ اللطمة التي لطمك إياها؟ لا أعتقد، لأنك نجوتَ من الإعدام، أنت ورفاقك، بضربة حظ، فالمنشور الاتهامي يقول عنكم:

«... ولم يكن بينهم وبين الإلجام بالسيف إلا القليل»، والمعنى أنه كان سيلجم لسانك بالسيف؟

ـ ...

ـ لم أسمع جوابك، وربما من الأفضل ألاّ أسمع لكي لا تتكرر نكبتك، ولكي أستطيع أن أعود إلى زمني، ولو أنه لا يختلف كثيراً عن زمنك لولا اختلاف المصطلحات.

لكنني أتساءل كم كان سيخسر العالم لو أن سلطانك وفقهاءه ألجموك بالسيف باكراً؟ وقد سمعنا أنك لم تدع الكتابة مذ رشدت إلا ليلة وفاة أبيك وليلة زفافك. ولمناسبة الكلام عن زفافك، لم أعرف رأيك في المرأة، يا أبا الوليد؟

ـ إعلم، حماك الله، أن النساء تختلف عن الرجال درجة لا طبيعة. وهن أهل لكل ما يفعله الرجال، لكن على درجة دون درجتهم، وهن يفقنهم أحياناً.

ـ هذا في المطلق. وعن المرأة العربية؟

ـ لا تدعنا حالنا الاجتماعية نبصر كل ما يوجد من إمكانات المرأة

لغير النسل. وقد قضت هذه الحال من العبودية فيهن على قدرتهن في القيام بجلائل الأعمال. لذا فإننا لا نرى بيننا امرأة مزيّنة بفضائل خلقية. وتمر حياتهن كما تمر حياة النباتات، فهن كفالة أزواجهن، ومن هنا أتى البؤس الذي يلتهم مدننا، ذلك أن عدد النساء فيها ضعف عدد الرجال ولا يستطعن كسب معاشهن بعملهن.

- إن البؤس الاجتماعي الذي أشرت إليه يا أبا الوليد لا يختلف كثيراً عن البؤس الفلسفي الذي عايشته. وكنتُ أتمنى لو أنني أهل لمناقشتك في الفلسفة وأنت واحدها في عصرك، فأرجو أن يكون الكلام الذي سأنقله إلى قارئي عنك في هذا الخصوص مبسطاً مفهوماً لديه قدر الإمكان. وسأقصر أسئلتي في هذا الشأن على المسألة التي لا يزال الفلاسفة مشغولين بها: الخلق.

وكنتَ ذكرتَ لي في بداية حديثنا أن علماء الكلام يتعاملون مع علم الخالق تعاملهم مع علم الإنسان، وأن هذا التعامل فاسد، فكيف؟

- إن الفلاسفة يضعون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علمٌ فقط. وإذا وُجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً وعقلاً.

إن النظام في الطبيعة يجري على النظام العقلي، ما يعني أن عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل فقطع الفلاسفة من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقلٌ محض، هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها. وإذا كان الله سبحانه وتعالى عِلّة تركّب أجزاء العالم، التي وجودها في التركيب، فهو علة وجودها ولا بد، وكل من هو علة وجود شيء هو فاعل.

ـ إذن الذات الإلهية لدى الفلاسفة هي عقل محض أو علم محض ونظام وفعل، فماذا يقول المتكلمون في هذا؟

ـ إن المتكلمين جعلوا الله إنساناً أزلياً وشبّهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، فلمّا قيل لهم إنه يلزم لهذا الإنسان أن يكون جسماً فلزمهم أن يضعوا إنساناً أزلياً، في غير مادة، فعالاً لجميع الموجودات فصار هذا القول مثالياً شعرياً، والأقوال المثالية مُقنعة جداً إلا أنها لدى الفحص يظهر اختلالها.

ـ فهمت. فماذا عن مسألة العالم: قديم أم محدث؟

ـ إن العالم أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم. فمن غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدَث، سماه قديماً، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدَث سماه مُحدثاً.

ـ وأنت مع مَن مِن الفريقين؟

ـ الحقيقة أن العالم ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً.

ـ أي أنك لا مع تصور هذا الفريق ولا مع تصور الفريق الآخر، فلماذا؟

ـ لأن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة.

ـ إذن ماذا هو؟

ـ هو قديم ومحدث في ذات الوقت.

ـ كيف؟

ـ ذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً سوى إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل، فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين، أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع

عدمه، وأما في الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، فيعرض أن يحدث عدمه.

ـ هكذا إذن؟

ـ لأن الفاعل الواحد، إذا كان أزلياً ففعله هو أيضاً فعل دائم أزلي، لا في وقت دون وقت. إن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. لأن حدود التغيّر بالعلم، عند تغير الوجود، إنما هو شرط في العلم المعلول عن الوجود، وهو العلم المحدث.

ـ وأين تضع الإنسان في هذه الإشكالية المعقدة، انطلاقاً من هذا التصوّر؟

ـ إن الإنسان أيضاً ليس مختاراً مطلقاً، ولا مقدّراً عليه مطلقاً، أي أن الاختيار إنما هو محدّد بقدر الأحوال الخارجية، وتكون العلة الفاعلة لأعمالنا في أنفسنا، ولكن العلة الموجبة خارجة عنا.

ـ كل ما استطعت أن أفهمه هو أنه ليس ثمة مطلق في الوجود، الكوني أو الإنساني، وكذلك الفعل، فكل ما هو موجود هو حر ضمن ظروف محددة. وماذا يهم الناس في ذلك؟ بماذا تنصحهم ضمن هذه الحرية المشروطة؟

ـ إن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع. والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة، فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم، وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء، إذ ليس كلهم يصلح لذلك.

□ □ □

[كان يمكن أن أستغرق في حديثي معه أكثر من ذلك لولا أن السلطان منصور أرسل في طلبه لوعكة ألّمت به، وابن رشد هو

طبيبه أيضاً بعد وفاة ابن طفيل. فودّعت وانصرفت. وجلست في الخارج في ظل شجرة أشيعه بنظري وهو يُحمل على دابته إلى السلطان الذي كان أكرمه وأهانه ثم أكرمه وسيموت معه في مراكش، لا يفصل موت أحدهما عن الآخر سوى ثلاثة أشهر.]

الفصل السادس

مع السهروردي المقتول
(بين ٥٤٥ و٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ
بين ١١٥٠ و١١٥٥ ـ ١١٩١م)

«إن الفلاسفة رجال أسرة واحدة، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة. هم أبناء الإنسانية أولاً ورسل السلام والإصلاح».

السهروردي

شاء سوء حظ السهروردي المقتول، مؤسّس المدرسة الإشراقية في الفكر العربي، أنه بعد أن طاف المشرق اختار مدينة حلب للاستقرار، بإشراق روحي وبصوفانية عقلانية تقرّب بين الأديان في إطار دعوة كونية للإصلاح والسلام، وذلك في أسوأ فترات الحروب الصليبية وفي المدينة التي بلغ فيها التعصب الديني ذروته.

طلع شهاب الدين السهروردي، كما اسمه، شهاباً في فلك الظلمة التي لفّت عالمه، وكشهاب سرعان ما احترق، بعد أن ترك من أثره فلسفة سيكثر تلامذتها.

تعود جذور فلسفته إلى ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية، لكنه ذهب إلى أبعد، إلى الإشراقية الكونية التي ستبلغ ذروتها مع محيي الدين بن عربي الذي عرف كيف يتجنب أفخاخ التعصب الديني، بعكس معلمه الذي صدقت فيه نبوءة الشيخ فخر الدين المارديني الذي كان مرّ به السهروردي، قبل وصوله إلى حلب، فقال فيه

المارديني: «ما أذكى هذا الشاب، لم أجد مثله في زماني، إلا أني أخشى عليه، لكثرة تهوّره واستهتاره وقلّة تحفّظه، أن يكون ذلك سبباً لتلافه».

كان المارديني أدرى بزمنه من السهروردي، الذي سيتميز بين كل المقتولين لمعتقداتهم، أنه الوحيد الذي التصقت صفة القتل باسمه فصار يُعرف بها: السهروردي المقتول.

□ □ □

عندما التقيت به كان خارجاً لتوّه من الجامع، بعد صلاة الجمعة في طريقه إلى قصر الملك الظاهر، ملك حلب، تلبية لدعوة الملك إلى مناظرة بينه وبين بعض الفقهاء الذين يتهمونه بالزندقة. وكان خبر المناظرة التي كان تحدّد موعدها قد انتشر في حلب انتشار النار في الهشيم، بعد أن تأكدت موافقة صلاح الدين الأيوبي على إجرائها بطلب من ابنه الملك الظاهر.

عبثاً حاولتُ الوصول إليه، فالحشد الذي كان يتبعه وأغلبه من الفقراء، تحلقوا حوله متدافعين يحاولون التمسح بأذيال ثوبه تبرّكاً.

لدى وصول الحشد إلى المقر السلطاني كان الحرس بانتظاره فلم يسمح بالدخول مع السهروردي إلا للمشايخ ووجهاء المدينة وضيوفهم. ولم أكن أنا من المدينة ولا ضيفاً على أهلها وليس لي معرفة بوجهائها. لكنني كنت أعرف أن الرشوة هي سبيلي إلى الدخول.

كان السهروردي، وقد استقر في يسار الديوان، لا يزال في عنفوان شبابه في أواسط الثلاثين من عمره، وفي مقابله إلى اليمين، جلس الفقهاء وأحاط بقية الحضور بالطرفين في دائرة واسعة كعقدة حبل المشنقة.

كانت عمائم الفقهاء الزاهية الألوان، وجلابيبهم الواسعة، تشي بيُسر أحوالهم، أما السهروردي فكان يرتدي اللبّاد الأسود ويعتمر قلنسوة من اللباد الأسود أيضاً، وكان لون شعره وكذلك لحيته الخفيفة يضرب إلى الشقرة، ولم تكن عيناه واضحتين لي، وأنا على مسافة منه، لكن خيل إليّ أن حدقتيهما يميل لونهما إلى الزرقة. وبرغم اتساع الديوان الذي يشبه إيوان كسرى، وبرغم أن الحضور كانوا جلوساً، إلا أنني شعرت لشدة الزحمة والتلاصق، وكأنهم يجلسون فوق بعضهم وقد أخذوا راحتهم بالثرثرة بانتظار دخول الملك.

وبرغم اللغط والضجة سمعت خلفي صوتاً يسأل بلهجة ساخرة: «من هذا الخربندا»، وكان يشير إلى السهروردي لأن الجواب جاء حاسماً:

«أسكت! هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي». كانت نبرة صاحب الجواب قوية وحازمة أسكتت السائل، لكن آخر لم يسكت فسأل صاحب الجواب السابق: «لماذا لا يلبس صاحبك هذا سوى اللباد الأسود؟» فكان الرد: «سمعت أن السهروردي سئل السؤال نفسه فقال: لو أردنا الملبوس ما غُلبنا عنه». ثم سمعت آخر يقول لجاره همساً: «أهذا الذي قيل فيه أن القمل يسعى إلى ثيابه، وأن كل من رآه يهرب منه؟» وبرغم الهمس فإن صاحب الجوابين السابقين، وكانت أذنه مستفزّة لالتقاط كل تعليق، صاح ينهر السائل: «إخرس!» وقام ليضربه فمال الحضور بينهما، فقلت في نفسي: لا بد أن يكون هذا المتحمس هو حقاً صاحب السهروردي، وصدق ظني عندما انتقلت إلى جواره، وأبديت تعاطفي مع صاحبه، فعلمت أن اسمه الشهرزوري، وأنه أحد مريدي السهروردي، فاغتنمت الفرصة لأزداد معرفة بصاحبه

فسألته فقال: «هو شهاب الدين أبو الفتوح السهروردي، ويقال له أبو حفص، شافعي المذهب، أصولي، أديب، وشاعر وحكيم ومتفنّن، ونظّار لم يناظره مناظر إلا غلبه». وسألته عن بلده فقال: «إنه من قرية سهرورد في أعالي جبال فارس، ويسمون المنطقة: العراق العجمي». ولم أسأله عن سبب المناظرة لأنها كانت حديث أهل حلب منذ وصلت آملاً بلقاء السهروردي، لكنني سألته عن الفقهاء الذين سيناظرونه، فسمّاهم واحداً واحداً، ولم يكن بين الأسماء من له صدى في أذني باستثناء الشريف افتخار الدين، شيخ المدرسة الحلوية في حلب، الذي كان بينه وبين السهروردي مودة وإعجاب كما أنبأني. ثم سألته عن علاقة صلاح الدين الأيوبي بقضية السهروردي فلم أسمع الجواب لأن القوم هبوا وقوفاً تحية إجلال لدخول الملك الذي تربع على كرسيه بعد أن حيّا بإشارة من يده.

ساد الصمت، والأنظار كلها معلقة بفم الملك الذي ما لبث أن انفتح:

ـ ها هو شهاب الدين السهروردي أمامكم، فناظروه بما كنتم تتهمونه به عندي.

إرتفع صوت أحد الفقهاء، وعلمت من جاري أنه الشيخ زين الدين، وأنه كان هو وأخوه مجد الدين، ولدا الشيخ حميد الدين، أشد الناقمين على السهروردي والمحرضين عليه. قال زهر الدين:

ـ بسم الله الرحمن الرحيم، أطال الله عمرك يا مولاي وأدام عزك، نعلمك بأنه عندما أقبل هذا يا مولاي إلى ديارنا، أكرمناه، كما يُكرم كل غريب، واستمعنا إليه فأعجبنا كلامه، لكن مع الزمن، راح يصدر عنه ما أنبأنا بفساد عقيدته، فنصحناه، فلم ينتصح، فشكوناه إليك فتبرّأ مما ادعى أننا نسبناه إليه، محوّراً في كلامه، متحايلاً على دينه، مصراً على زيغه، متقرباً من ناشئتنا يُعديها

بفساده فانتدبنا أكثرنا علماً لتقويمه وردعه عن غيّه فلم يرتدع، وإننا يا مولاي، إذا تركنا له الحبل على الغارب فسيعيث في الأرض فساداً، وبئس المصير.

ثم قام مجد الدين فقال:

ـ ولقد أرسلنا إلى والدكم العظيم السلطان صلاح الدين، عظم الله شأنه وأخذ بيده ونصره على الكفار والمشركين، لكي ينقذنا مما نحن فيه وإلا تلفت عقيدة ناشئتنا، فلم يصلنا منه جواب على كتبنا.

قال الملك:

ـ بل ترك الأمر لمشيئتي، وها أنا أدعوكم لمناظرة السهروردي: فيتوضح الكفر من الإيمان، فنورونا بعلمكم.

قال السهروردي:

ـ قضيت أكثر عمري يا مولاي في الأسفار والاستخبار وفي الفحص عن مشارك مطلع على العلوم الشريفة فلم أجد من عنده الخبر أو الإيمان بها.

فصاح أحد الفقهاء:

ـ أسمعت يا مولاي كيف يُحقِّر علماءنا؟

هنا علت صيحات الاستنكار، فتابع السهروردي الكلام، بعد توقف مقصود، فقال:

ـ هذا كان حتى قدومي إلى حلب، فالعالم ما خلا من الحكمة قط، ومن شخص قائم بها عنده الحجج والبراهين.

وأشار السهروردي إلى الشيخ افتخار الدين.

قال الملك:

ـ أحسنت يا أبا فحص.

صاح أحد الفقهاء:

ـ والله لا يحسن إلا الدجل يا مولاي.

قال الملك:

ـ من يريد اتهامه فليقدم الحجج والبيّنات.

قال الفقيه:

ـ يعلم الجميع هنا يا مولاي أنه جعل بعض مريديه يشاهدون غوطة دمشق في نواحي حلب.

رفع الملك صوته قائلاً:

ـ من روى ذلك؟

فصاح الأخوان زهر الدين ومجد الدين معاً:

ـ إنه إبراهيم بن أبي الفضل بن صدقة، وهو موجود بيننا.

نادى الملك على إبراهيم الذي اقترب من دائرة المحاججة متردداً حتى إذا وقف قبالة الملك، قال بصوت عذب:

ـ كنا يا مولاي نتمشى مع شيخنا في الميدان الكبير في باب الفرج، وكان يحدثنا كيف يقدر الأولياء والصالحون أن يشاهدوا بالفكر ما لا يقدر عليه غيرهم، ولما بدا الشك على وجوهنا مشى قليلاً ثم قال: ما أحسن دمشق وهذه المواضع! فنظرنا فإذا من ناحية الشرق جواسق عالية متدانية بعضها إلى بعض، مبيضّة وهي من أحسن ما يكون بناية وزخرفة، وبها طاقات كبار فيها نساء ما يكون أحسن منهن أبداً، وأصوات مغان وأشجار متعلقة بعضها مع بعض، وأنهر جارية كبار، فتعجّبت الجماعة واندهلوا لما رأوا، فبقينا كذلك ساعة. ثم غاب عنا، فعدنا إلى رؤية ما كنا نعرفه من طول الزمن في تلك المحلة.

استغرب الملك فسأل:

ـ كيف تفسر هذا يا سهروردي؟

قال السهروري:

ـ لإخوان التجريد، يا مولاي، المواظبين على الرياضيات الروحية، مقام خاص، فيه يقدرون على إيجاد مُثُل قايمة على أي صورة يريدون. إن الإبصار ليس من شرطه سوى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، فالعالِم علمه وبصره واحد، ونوريته قدرته، إذ النور فياض لذاته. وإن هناك عجايب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات.

قال الملك:

ـ وكيف يحصل أن يرى الرائي صوراً ذات أحجام وأنهاراً غير موجودة؟

ـ قال السهروردي:

ـ وهل في المنام يا مولاي ما ترى من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص هي مثل قايمة موجودة؟ إن النايم ونحوه إذا انتبه فارق ذلك. وكل من احتنك في السباتات الإلهية، إذا صعد أكثر، كان صعوده أتمّ وكانت مشاهدته للصور أصفى وألذ.

ويتدخل الشاهد المريد إبراهيم ليقول:

ـ الحق يا مولاي أنه عند رؤية تلك الحالة الأولى العجيبة بقيت أحس في نفسي كأنّي في سُنَّة خفية، ولم يكن إدراكي كالحالة التي أتحققها مني الآن.

قال الملك:

وكيف تتأتى هذه السباتات الإلهية لمريديك أيضاً؟

أجاب السهروردي:

ـ إن الإنسان إذا قلّت شواغل حواسه الظاهرة، وقويت النفس بالفضائل الروحية، وأضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحياناً إلى عالم القدس...

قال السلطان:

ـ هذا عنك فماذا عن تلامذتك ومريديك؟

قال السهروردي:

ـ وإن كان الطالب له فطرة تامة، يساعده المطلع على التلقي الغيبي، فالصور تُرى في الحس المشترك، وقد يسري من معدن التخيّل إليه، كما كان يسري من الحس المشترك إلى التخيّل، وهكذا تتلقى النفس المغيّبات، في نومها أو يقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش.

صاح أحد الفقهاء:

ـ ما هذه إلا آيات شيطانية شريرة!

فرد السهروردي:

ـ إن الشقاوة والشر إنما لزما في عالم الظلمات، وأما نور الأنوار فيستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية.

صاح فقيه آخر:

ـ هذا ليس من الفقه في شيء!

رد السهروردي:

ـ إن فقهي هو فقه الأنوار.

فعاد الفقيه إلى القول:

ـ بل هو فقه السحر فما أنت إلا ساحر زنيم.

قال السهروردي:

ـ نُقل عن سليمان النبي، إذ قال له أحدهم: أنت ساحر! أنه قال: لستُ بساحر، إنما أنا كلمة من كلمات الله.

فصاح أحد الفقهاء؟

ـ أسمعتم يا مولاي؟ إنه يشبّه نفسه بسليمان النبي!

قال السهروردي:

ـ ألقى الله التقديس على قلوب الذين يقرأون الأذكار، فخلعوا الظلمات وأكثر إشارات الأنبياء والحكماء إلى هذا، وأفلاطون ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هَرْمس وأنباذ قلس وحكماء الفرس والهند قاطبة، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوّة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحية.

صاح أحد الفقهاء:

ـ وها هو يضع الأنبياء في مصاف حكماء الوثنيين من فلاسفة العجم؟

قال السهروردي:

ـ إن الفلاسفة رجال أسرة واحدة، وفروع شجرة مباركة بما فيها من ثمار وخيرات، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولا بالذات، ورسل السلام والإصلاح.

صاح أحدهم:

ـ يا له من قرمطي دجّال!

فرد السهروردي:

ـ الدجالون يحتالون بالخارق، والمستنير الفاضل، المحبّ للنظام، البريء من الشر، يؤثر بتأييد النور.

فصاح أحد الفقهاء:

ـ النور أم النار أيها المجوسي. إسأله يا مولاي إذ هو ينكر عبادة أسلافه من المجوس، وكل تصانيفه تقوم حول هذا.

قال الملك:

ـ ماذا تقول في هذا يا سهروردي ؟

ـ قال السهروردي:

ـ إن كان في الوجود شيء يا مولاي لا يحتاج إلى شرح فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف. وفي الأدعية النبوية: «يا نور النور! قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء بنورك أهل الأرض. يا نور النور!».

صاح الفقيه من جديد:

ـ نحن لا نسألك عن النور، نسألك عن النار!

قال السهروردي:

ـ أقول يا مولاي إن النور هو إما ليس له هيئة، وهو النور المجرد، والنور المحض، وإما هو هيئة لغيره، وهو النور العارض، لذلك فإن الكلام هيئة لغيره، وهو النور العارض، وإذا الكلام على النار يتفرع من الكلام عن النور، وإذ كانت النفس الإنسانية خليفة النور الأعلى في العالم الأرضي، فالنار هي الخليفة الصغرى.

عاد الفقيه إلى التحريض:

ـ أسمعت يا مولاي، إنه يُسمي النار الخليفة!

فانفعل الملك قائلاً:

ـ ماذا تقصد بالخليفة يا سهروردي؟

ـ معنى الخليفة هنا يا مولاي، واضح، فالخليفة هو الذي يتدبر الرعية بالإصلاح والحفظ، كما تدبير عالم النفوس بالأنوار، أما النار فلها الخلافة الصغرى، لأنها تخلف الأشعة في الليالي المظلمة، وتُصلح الأغذية وتُنضج الأشياء النيئة، فخلافتها صغرى لأن نور الإنسان المجرد تتصرف كالنار في نورها العارض، فكأنها آلة للإنسان. وبهما، النور والنار، تتمّ الخلافتان.

فقال أحد الفقهاء:

ـ هذه شعوذة لا يفهمها إلا المجوسي يا مولاي.

فتعالت صيحات: «مشعوذ دجال»، «مجوسي»! فنهض الشريف افتخار الدين مدافعاً عن صاحبه، قائلاً:

ـ أطال الله عمرك يا مولاي وأدام عزك. فإن شهاب الدين، إذ سمى فقهه فقه الأنوار، فإنه يضطر إلى شرح كل ما يتعلق بالنور فيتكلم في أمور فلسفية قد لا يكون فهمها ميسراً للجميع. ولا أعتقد أنه في فقهه يصدر عن ضلال بل عن حكمة، فاسأله عن هذه الحكمة الإشراقية في جوهرها لا في تفاصيلها يا مولاي.

قال السهروردي:

ـ إنما ثمرة الانقطاع إلى الله، والمداومة على التجريد، ومفتاح هذه الأشياء مُستودعٌ يا مولاي في كتابي «حكمة الإشراق»، على أن هذا الكتاب، وإن لم يعرف المبتدئ قدرَه، يعرف الباحث المستبصر أني ما

سُبقت إلى مثله. وهو لطالبي التألّه في البحث، وليس للباحث، الذي لم يتأله، فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع الحكيم المتألّه، أو الطالب للتألّه.

علت من جديد صيحات الاتهام بالكفر، فأسكتها الملك بإشارة من يده، قائلاً:

ـ كيف يكون هذا الحكيم المتأله يا سهروردي؟

ـ قال السهروردي:

ـ في الجملة، يا مولاي، هو يصير بدنه كقميص. يخلعه تارة ويلبسه أخرى، ولا يعدّ إنسان في الحكماء ما لم يطلع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس، فإن شاء عرّج إلى النور. وإن شاء ظهر في أي صورة أراد.

صاح الفقهاء مرة واحدة قائلين:

ـ هذا ليس من ديننا في شيء يا مولاي.

ـ قال افتخار الدين:

ـ بل هذا عرفناه في التصوف. وما كلام شهاب الدين سوى شطحة من شطحات الصوفية.

قال الملك:

ـ أأنت متصوّف أم عالم يا شهاب الدين؟

قال شهاب الدين:

ـ متصوف وعالم يا مولاي. أما تصوّفي فلم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبتُ الحجّة.

قال الملك:

ـ كيف؟

ـ قال السهروردي:

ـ كنت زماناً شديد الاشتغال، كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذُكر في الكتب لم يتنقّح لي، فوقعت خلسة في شبه نوم لي، فإذا أنا بلذّة غاشية، وبرقة لامعة، ونور شعشعاني مع تمثّل شبح إنساني، فرأيته هو، غياث النفوس وإمام الحكمة، المعلم الأول، على هيئة أعجبتني، وأبّهة أدهشتني، فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي، وتبدلت بالإنس وحشتي، فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة. فقال لي:

«إرجع إلى نفسك فتنحلّ لك».

قال الملك:

ـ وهل انحلّت لك! يا سهروردي؟ وكيف؟

قال السهروردي:

ـ بالرجوع إلى نفسي... فسافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر، لنصيد طائفة من طيور ساحل لجة الخضراء، فوقعنا بغتة في قرية الظالم أهلها، أعني مدينة القيروان، فلما أحسّ قومها أحاطوا بنا وأخذونا وقيدونا بسلاسل وأغلال من حديد، وحبسونا في قعر بئر لا نهاية لمسلكها، وكان فوق البئر قصر مشيّد عليه أبراج عالية، فقيل لنا لا جناح عليكم إن صعدتم القصر في الليل أما عند الصباح فلا بد من الهوي في غياهب البئر.

صاح أحد الفقهاء:

ـ طالما أن السهروردي يقول بالرموز، فرموزه واضحة يا مولاي. فقرية الظالم أهلها هي حلب، وإن سماها القيروان، وأما أهلها

فنحن، وأما الظالم فجلالتكم يا مولاي.

فقال الملك غاضباً:

ـ ألأننا أكرمناك في بلدنا يا سهروردي؟

ـ فبادر السهروردي مدافعاً:

ـ أجلّك يا مولاي أن تصدق هذه التخرصات، تصدر عن إنسان يجهل رموز دينه.

وهنا انبرى الشريف افتخار الدين للدفاع عن صاحبه من جديد فقال:

ـ إن الرمز واضح يا مولاي، فلا هي القيروان ولا حلب تلك القرية المرموزة، بل هي مستوحاة من كتابه العزيز، وفيه قال الله سبحانه وتعالى: ﴿تلك القرى نقصّ عليك من أنبائها﴾، وفي آية أخرى: ﴿ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾، والسهروردي يستوحي الرموز الشرعية ويبني عليها، فإن فهمها السامع على ظاهرها غاب عنه باطنها.

قال الملك:

ـ وما رمز القرية يا شهاب الدين؟

قال شهاب الدين:

ـ ذلك هو عالم الغرور يا مولاي!

قال الملك:

ـ وكيف انتهيت من عالم الغرور؟

قال السهروردي:

ـ فبينما نحن في صعود وهبوط ليلاً ونهاراً بين القصر والجبّ، إذ

رأينا الهدهد مسلّماً في ليلة قمراء، وفي منقاره كتاب من أبينا، فصعدنا إلى الجبل ورأيت أبانا شيخاً كبيراً يكاد السموات والأرضون تنشق من تجلّي نوره، فمشيت إليه فسلّم عليّ فسجدت له ولذت أمّحق في نوره الساطع فبكيت زماناً وشكوت إليه من حبس قيروان...

صاح أحد الفقهاء:

ـ يا للكافر! يزعم يا مولاي أن الله أبوه، وأنه هو ابن الله، هذا الكافر المشرك المارق.

فتعالت صيحات: «المشرك»، «المارق»، «الكافر»، أوقفها الملك بإشارة من يده قائلاً:

ـ ما ردك على هذا يا سهروردي؟

ـ قال السهروردي:

ـ إذا كان العالم يا مولاي قد برز من إشراق الله وفيضه، فهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب، والسيد الأعظم للنوع الإنساني، أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال...

ساد الصمت برهة ثم قال فقيه هازئاً موجهاً كلامه إلى السهروردي:

ـ وأبوك العقل يا «ابن العقل» هو الذي يجعلك تنكر مبدأ الثواب والعقاب كما جاء في أحد تصانيفك؟

ـ قال السهروردي:

ـ إن كان الكل بالقدر نفسه من الامتحان، فلماذا العقاب؟ إن الملكات الرديئة هي بنفسها العقاب والموجبة للألم، لا لسطوة منتقم خارجي، فالمريض إذا قصّر في الحمية ونالته الأوصاب، ليس ذلك

لأن الطبيب المُحذِّر انتقم منه، بل هو نفسه ساق إليه القدر، من النهمة. وأما الصلحاء والزهاد فلكل سعادة بحسبه، واعلم أن مراتب الناس في الآخرة كمراتبهم في الدنيا.

صاح أحد الفقهاء:

ـ هذا الرجل يعترف صراحة يا مولاي بتنكره لكل علم رسمي نعرفه.

قال السهروردي:

ـ إعلم يا هذا أن العلم كمال للوجود من حيث مفهومه، فالفلاسفة والحكماء مثل أبي زيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري، والاتصالي، والشهودي، فتحرّكوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا. واعلم أن الحكماء الكبار مثل فيثاغورس وأبا ذقليس وعظيم الحكمة أفلاطون كانوا أعظم قدراً وأجل من كل مبّرز في البرهانيات نعرفه من الإسلاميين.

فصاح الفقيه سائلاً:

ـ وأعظم قدراً من الأنبياء؟

ـ قال السهروردي.

إنهم ليسوا أقل قدراً من الأنبياء.

صاح الفقيه:

ـ ها هو يا مولاي يضع الأنبياء في مصاف الحكماء.

ثار اللغط من جديد بين مستنكر ومستوضح، فقال الملك:

ـ ماذا تقول في هذا يا سهروردي؟

ـ قال السهروردي:

ـ إن الحكمة يا مولاي هي صفة من صفات الأنبياء، يشدّد عليها الله تعالى في كتابه العزيز. ولا يضير الأنبياء أن يرتفع الحكماء إلى مرتبتهم، والواصلون منهم إلى هذه المرتبة تفنى لديهم كلمات: هو، أنت، أنا، في بحر الفناء، وهناك تسقط الأوامر والنواهي.

قال الفقيه:

ـ أي، تسقط الشريعة؟ إنه ينادي بسقوط الشريعة يا مولاي.

قال السهروردي:

ـ وأي معنى للأوامر والنواهي لدى الواصلين إلى بحر الفناء بالله؟

قال الفقيه الذي لم يكن قد سأل أي سؤال حتى الآن:

ـ فماذا تقول في النبوّة يا شهاب الدين؟

لدى لفظ النبوة ساد الصمت في الديوان الملكي، بعد الهرج والمرج، فالكلام في النبوة لدى الفقهاء مليء بالأفخاخ، وضغط جاري على فخذي وهمس: حماه الله في هذا الامتحان.

قطع الملك الصمت مكرّراً سؤال الفقيه، فقال السهروردي:

ـ إن الشرط الأول في النبوّة أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح النوع، والأنبياء قد يحصلون العلوم من غير تعلم بشري.

عاد الفقيه إلى متابعة سؤاله فقال:

ـ قالوا إنك قلتَ في بعض تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل.

قال السهروردي:

ـ وما وجه استحالته؟ فإن الله القادر هو الذي لا يمتنع عليه شيء...

هب الفقهاء دفعة واحدة يتهمونه بالكفر الصريح، باعتبار أن النبوة اختتمت مع نبي الإسلام، ولم يعد أحد، في ضجة الاستنكار،

يسمع كيف كان السهروردي يدافع عن هذه المسألة مفرّقاً بين الممكن في حد ذاته والممكن الذي أخبر القرآن بأنه لم يقع.
لم يتركوه يتابع كلامه لأنه دين قبل أن تبدأ المناظرة، وكان الفقهاء لا ينتظرون سوى التبرير الشكلي لتكفيره وتجريده من الإيمان واتهامه بانحلال العقيدة والتعطيل، وها هو يقع بين أيديهم باستعجال الجواب قبل التمهيد له. فأفتوا بهدر دمه في حضور السلطان الذي سرعان ما أسقط في يده فانسحب، تاركاً السهروردي كاليتيم في مأدبة اللئام. وبلغ الضجيج والتدافع مبلغاً لم أعد معه أستطيع أن أسمع شيئاً مما يقال، فجذبني جاري، صاحب السهروردي، من يدي إلى الخارج.

ملاحظة حول مسؤولية صلاح الدين الأيوبي في مقتل السهروردي

«لا بد أن أملك الأرض»

(السهروردي)

في مطلع العام ١٩٨٠، وكنا بعد في مرحلة الصحافة المهجرية في باريس، شاء أحد الزملاء أن يذهب في عمله الإعلامي أبعد من الصحافة، وقبل أن يؤسس إذاعة عربية في باريس، خطط متفقاً مع أحد التلفزيونات الغربية لإنتاج سلسلة عن بعض الشخصيات العربية التاريخية التي لأسمائها صدى لدى الغربيين. الأمر الذي سيحققه بعد ذلك أمين معلوف في إطار الرواية. ولست أدري أين انتهى المشروع لكنني أعرف كيف بدأ، والبداية لها علاقة بموضوعنا.

كان اسم صلاح الدين في رأس الشخصيات المطلوبة للتوثيق، وكان من سوء الحظ أن يختارني الزميل صاحب المشروع، لكتابة سيناريو صلاح الدين. فوقعت العقد بعد أن زودني المراجع اللازمة، عربية وفرنسية، وكنت لا أزال في مرحلة التخطيط للسيناريو عندما فوجئت بأن صلاح الدين هو الذي قتل السهروردي، فتجمد القلم في يدي. وعبثاً حاولت أن أتغلب على الصدمة فاعتذرت. وإنني مدين للزميل الكريم بالشكر لأنه قابل موقفي بتفهم وليس بغضب.

وطوال السنوات اللاحقة لم أجد وقتاً لأستوضح هذه المسألة التي صدمتني لكنها ظلت تشغلني، وأعتقد أنني اليوم في فرصة لتوضيحها.

الحق أنني لم أكن أعرف الكثير عن السهروردي المقتول إلا أنني كنت أذكر إعجاباً به يتقاسمه يوسف الخال والدكتور ماجد فخري. وغالباً ما كان الخال يقارن كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي بديوان «إشراقات» للشاعر الفرنسي أرثور رامبو.

وفي اعتقادي أن يوسف الخال هو الذي شجع فخري على تحقيق أحد كتب السهروردي لدار النهار للنشر عندما كان الخال مسؤولاً عنها في الستينيات. وأذكر أن الخال كان يعزو اعتناق الدكتور فخري النصرانية إلى تأثره بالسهروردي المقتول.

وقد لا أكون أشاطر الخال وفخري إعجابهما بزعيم الفلسفة الإشراقية لكن هذا لا يمنع شعوري الدائم بالصدمة، ربما لأنني أشاطر بول إيلوار إيمانه بأن كل مياه البحار لا تكفي لغسل نقطة دم واحدة، من كاتب يسقط شهيد معتقداته.

فهل كان صلاح الدين حقاً هو المسؤول عن قتل السهروردي؟

يروي بهاء الدين، في كتاب أمين معلوف فيقول: «كنت أسير إلى جانب السلطان قبالة الفرنج، فأقبل نحونا أحد كشافة الجيش ومعه امرأة كانت تنتحب وتقرع صدرها». فقال لنا: «خرجت من عند الفرنج وتريد مقابلة رئيسنا، فأحضرناها» وطلب صلاح الدين من ترجمانه أن يسألها فقالت: «دخل أمس لصوص من المسلمين خيمتي وسرقوا ابنتي الصغيرة. وقد قضيت الليل بطوله أبكي. فقال رؤساؤنا: إن ملك المسلمين رحيم. سوف نتركك تذهبين إليه، وفي وسعك أن تطلبي منه ابنتك. وها أنا ذا أتيت عاقدة عليك كل الآمال». تأثر صلاح الدين وفاض الدمع من عينيه. وأرسل أحدهم للبحث عن البنت في سوق العبيد، وبعد أقل من ساعة أقبل فارس يحمل الطفلة على كتفيه. وما إن رأتها الأم حتى ارتمت على الأرض ومرّغت وجهها بالتراب، فبكى جميع الحاضرين...».

لكن رحمة صلاح الدين الشهيرة لم تقتصر على أفراد، بل كانت تطول جماعات، والأمثلة كثيرة، ويكفي أن نذكر ما يرويه فيليب حتي نقلاً عن تاريخ والتر ستوبس في مسألة قتل الأسرى، فيقول إن الفرنجة غالباً كانوا يقتلون أسراهم أما هو فتوعد بقتل الأسرى بعد مقاومة عنيفة لدى حصار بيت

المقدس، لكنه عندما دخل ظافراً، لم يقتل الأسرى كما كان توعد، بل قبل فدية زهيدة، وعندما عجز فقراؤهم عن دفع الفدية أطلقهم دون مقابل، وهم آلاف، وزود الأرامل والأيتام هدايا.

بل إن كرمه بلغ حداً لا مثيل له حين جاء «البرنس» صاحب أنطاكية فجأة إلى خيمة صلاح الدين يطلب منه أن يعيد إليه ناحية أخذها السلطان منه قبل أربع سنوات، فأعطاه إياها.

ـ هذا عن رحمة صلاح الدين فماذا عن ذنب السهروردي؟

وقبل، من هو السهروردي؟

نقرأ في مقدمة «كتاب اللمحات» للسهروردي، أن السهروردي الذي ولد في قرية سهرورد، في شمال غرب بلاد فارس، طلب العلم باكراً في أصفهان ثم في ديار بكر ثم بلاد الشام واستقر في حلب وهي في إمرة الملك الظاهر ابن صلاح الدين.

وفي حلب كتب أهم أعماله «حكمة الإشراق» و«كتاب اللمحات» و«كتاب التلويحات» و«كتاب المقاومات» و«كتاب المطارحات» إلى عشرات الكتب الثانوية والرسائل.

عن فلسفته يقول حسين مروة: إن النظريات الإشراقية عند السهروردي المقتول نموذج حي للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المشائية في شكل خاص) وبين فلسفة التصوف، إضافة إلى مصادر الفكر الإشراقي المتعددة (الزرادشتية، الفيثاغورية، الأفلاطونية، والهرمسية) في إطار الإسلام العام.

ويضيف مروة: من النصوص الأصلية التي للسهروردي يبدو أنه كان مستوعباً بوعي جيد موضوعة «العالمية» التي يقوم عليها تاريخ الفكر الفلسفي بمختلف أشكاله وتجلياته، في مختلف بيئاته وأزمنته، وأنه بهذا الاستيعاب وهذا الوعي بنى مذهبه التصوفي الإشراقي. لذلك «الحركة الإشراقية، مذ ظهرت في

إطار التصوف الإسلامي وجدت في السهروردي المقتول منظماً لنظريتها المتكاملة».

إذا كان ثمة مسافة بين صلاح الدين والسهروردي فهي المسافة بين الفكر الإسلامي الرسمي، ومنظره الغزالي، حامل لواء المذهب الأشعري، وبين الفكر المجتهد للخروج من هذه البوتقة الدينية المحكمة ما دامت الحياة في المجتمع الإسلامي آنذاك كانت قاسية على غالبية الناس. وهكذا بعدت المسافة بين الفقهاء المحافظين الذين أصبحوا السند الوحيد لإيديولوجية الجماعة الحاكمة وبين الجماهير التي تعاني أشد أنواع التمزق الداخلي سياسياً وإيديولوجياً على مدى الرقعة الجغرافية الواسعة التي انتشرت عليها الدويلات الإسلامية المتصارعة.

وفي هذا الإطار راحت تتبلور حركات تصوفية ذات منحى أبعد من الإسلام، أو كما يقول مروة، طلباً للخلاص بمفهومه المسيحي، ثم الصوفي، وهو في الأساس صدى لأشواق الجماهير المسحوقة.

ولم تكن الغزوات الصليبية إلا لتزيد الحرب الفكرية اشتعالاً.

والآن نضع صلاح الدين في إطار هذه الصورة، لأنه كان آنذاك يمثل الحكم الإسلامي الرسمي. ونرى كيفية تعامله مع هذا الواقع كي نفهم تعامله مع السهروردي، الذي كان يمثل وجهة النظر الأخرى.

لم يعرف عن صلاح الدين برغم كونه طلع من قلب الحرب الدينية وعاشها وقاتل ومات فيها، لم يعرف عنه التعصب. كل المؤرخين تحدثوا عن اعتداله، لا سيما مقارناً بسلفه. لذلك يقول أمين معلوف: «كان يخلو من التزمت السطحي الذي كان يطبع تصرفات ابن زنكي».

ولكي ندرك حقيقة هذا الاعتدال نلقي نظرة على تعامل هذا الحاكم السني مع الخلافة الفاطمية في مصر (أي التيار الشيعي)،

إذ بعد دخوله القاهرة ظافراً، يأمره نور الدين بإعلان نهاية الخلافة الفاطمية، فلا يصدع صلاح الدين بالأمر، وتتوالى رسائل نور الدين من الشام دون فائدة وكذلك رسائل فقهاء حلب وتهديدهم صلاح الدين. ومهما تكن دوافع رفض القائد الشاب لأوامر رئيسه فإن الحادثة التالية شديدة التعبير عن إنسانيته في إطار هذا الصراع المذهبي.

صعد ذات يوم جمعة منبر الجامع رجل من الموصل، كان يزور القاهرة، ودعا للخلافة العباسية، ويتساءل معلوف في كتابه: «أيكون هذا عميلاً لنور الدين، أرسله لكي يحرج صلاح الدين؟».

ومهما يكن فإننا نرى صلاح الدين يمنع أياً من أخبار الملك العاضد، آخر الملوك الفاطميين، وكان على فراش الموت، قائلاً: «إن عوفي فإنه سيعلم، وإن توفي فلا ينبغي أن نفجعه قبل الوفاة».

ومع ذلك كان ضعيفاً أمام فقهاء حلب. ويكفي أن نقرأ الإنذار الذي أرسلوه إليه في مصر حين بدا عليه أنه لا يتقيد بأوامر مولاه نور الدين:

«لقد ذهبت بعيداً جداً يا يوسف، وجاوزت الحدود، فلست سوى خادم لنور الدين... لا يغرنك الغرور، فنحن أخرجناك من العدم، ونعرف كيف نردك إليه».

فكيف تم توظيف هذا التأثير في قضية السهروردي؟

كان أهل حلب مختلفين (كما يقول القاضي ابن شداد) في أمر السهروردي إذ كان يرميه بعضهم بالزندقة والإلحاد وينعته بعضهم بالتقى والصلاح. بل يلقبه بـ «شهاب الملة والدين» تارة و«المؤيد بالملكوت» تارة.

ويذكر الخوانساري في كتابه «روضات الجنات في أحوال

العلماء والسادات» أن ابن غياث الدين الشيرازي يشير في «كتاب الذكرى» إلى السهروردي وبعض المشاهير من حكماء المسلمين أنهم ضلوا طريق الفضيلة، فمالوا عن أخلاق الحكماء الأوائل بإدمانهم الشراب واقتبالهم على متاع الدنيا «حتى أغرقوا في الريبة والفجور، وطلبوا المجد من باب جمع المال وتملق السلطان».

لكن الخوانساري نفسه، ينقض هذا الرأي ويراه بعيداً عن الحقيقة لأن السهروردي كان «تاركاً للدنيا».

أما تشبيه البعض للسهروردي بأنه «خيامي» أي كان يعاقر الخمرة مثل عمر بن الخيام، فربما لتكرار ذكر الخمرة في شعره برمزها الصوفي، فالخمرة في شعر الصوفيين رمز الحب الإلهي، كما نرى لدى ابن الفارض، وكما في مطلع حائية السهروردي:

«أبـــداً تحـــن إلـــيـــكـــم الأرواح
وروصـــالـــكـــم ريـــحـــانـــهـــا والـــراح»

ثم إن مختلف الصفات التي كان يمكن لخصوم السهروردي أن يلصقوها به، ما كانت كافية لقتله، لأن لا أحد ممن كانت تلصق بهم هذه الصفات في عصر السهروردي حكم عليه بالموت. فما هي الأسباب التي كانت الدافع إلى قتله؟ وإلى أي حد هي صحيحة؟

عندما استقر السهروردي المقتول في حلب، كانت المدينة في رعاية الملك الظاهر الأيوبي، ابن صلاح الدين، فأعجب به وقربه منه فترة، قبل أن ينقلب عليه تأثراً برأي الفقهاء فيه، حين أعلموه بانحلال عقيدة الشيخ وتعطيله.

وتجري «محاكمة» السهروردي في حضور الملك، والغريب أن وقائع هذه المحاكمة لا ترد إلا في كتاب واحد هو «البستان الجامع لتواريخ الزمان» الذي وضعه الأصفهاني ونشره كلود كاهن في القاهرة بين ١٩٣٧ و١٩٣٨، وفيه أن الفقهاء الذين

تولوا محاكمته وجهوا إليه تهمة القول في مؤلفاته بأن الله قادر أن يخلق نبياً... وأنه لم ينكر التهمة، بل حصر دفاعه في إثبات قدرة الله على ذلك.

وحين لم يرغب إميل المعلوف، في سرده رواية الأصفهاني في كتابه عن السهروردي أن يذكر الأمر تفصيلاً مكتفياً من الرواية بقوله أن السهروردي قال «إن الله قادر على أن يخلق نبياً، لأنه لا حدود لقدرته»، فإن حسين مروة يوضح الأمر كما ذكرنا، ثم يضيف: إذا صحت الرواية التي تفرد بها الأصفهاني ينكشف أن السهروردي كان يقول بانتهاء النبوة...

والحق أن اجتزاء الرواية لدى إميل المعلوف خطأ مثل المبالغة في تفسير حسين مروة لها.

ذلك أن قدرة الله على خلق نبي لا تعني أن نبي المسلمين لم يعد خاتم الأنبياء ما دام الله لم يخلق ذلك النبي، وإنما الأمر لا يعدو كونه افتراضاً عن قدرات الله غير المحدودة.

وسواء كان الاتهام تلفيقاً أم كان حقيقة، فإن الأمر لا يعدو نقاشاً شفوياً حين عرف التاريخ الإسلامي ملحدين قبل ذلك التاريخ، سجلوا إنكارهم للنبوة في كتب ولم يتعرضوا للقتل، بينما السهروردي لا يذهب أبعد من تأكيد قدرة الله غير المحدودة التي يستطيع عبرها أن يخلق نبياً لو شاء. وهو تأكيد لا يثير الاستغراب في عالم التصوف.

فكيف توظيف هذا القول في السياسة الدينية؟

من الواضح أن فقهاء حلب كانوا يتقصدون إضفاء هذه الخطورة على كلام السهروردي لجعل التهمة قابلة للعقاب. خصوصاً إذا المطلوب من العقاب توريط سلطان كان له من التسامح ما لا يناسب المواجهة الدينية التي لها قامت الحرب مع الصليبيين.

أما قول سبط بن الجوزي، في «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان»، أن صلاح الدين كان «مبغضاً لكتب الفلسفة وأرباب المنطق ومن يعاند الشريعة» فهو قول لا سند صريحاً له كما نرى في تاريخ بروكلمان الذي يتناول السهروردي على هذا النحو:

«الواقع أن صلاح الدين لم يستشعر الحاجة إلى إقامة ديوان لامتحان الزنادقة إلا مرة واحدة في حلب. وتفصيل الأمر أن مهاجراً فارسياً من آسيا الصغرى يدعى السهروردي استقر في حلب، وكان يلي أمورها الملك الظاهر نيابة عن والده صلاح الدين، وكانت للسهروري آراء غنوصية (عرفانية) قائمة على أساس الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة، وكان بعض المتصوفة من نصارى ومسلمين أشاروا إليها إشارات رفيقة تقول بأن ثمة نوراً روحياً يتخلل الكون كإشراق لدني هو جوهر الأشياء جميعاً. ولا تزال فلسفته الإشراقية هذه ظاهرة في نظام الدراويش الذي سبق أن أنشأه السهروردي في آسيا الصغرى».

ثم يضيف بروكلمان: «والحق أن تعاليمه ما لبثت أن أثارت شكوك علماء السنة فزعموا أنه يمثل عقيدة القرامطة المعادين للدولة. وهكذا لم يكن في وسع صلاح الدين، رغم اعتداله، إلا أن وافق على حكم الموت الذي أصدره الفقهاء القضاة على الملحد العام ١١٩١».

وهنا نرى بروكلمان واضحاً في إدخاله التهمة في إطارها السياسي. ما يجعل استعداء السلطان ممكناً. وهو الذي يصف بروكلمان سياسته بالاعتدال. ونحن نعرف أنه سلطان استطاع بحكمته ومرونته وحلمه وديبلوماسيته أن يصالح فرقة «الحشاشين» التي هي في نظر فقهاء السنة الزندقة بعينها، رغم أنه تعرض لمحاولتي اغتيال على أيديهم. فحاصرهم وكاد أن يقضي عليهم، لولا أنه قرر أن تحييدهم في الصراع بينه وبين الصليبيين أجدى من حربه ضدهم.

ولا أعتقد أن السهروري كان يمكن أن يشكل عليه خطراً أكثر من الحشاشين.

لكن في أي وضع كان صلاح الدين أثناء محنة السهروردي؟

ـ كان ذلك إثر سقوط عكا بيد الفرنجة، بعد ثلاث سنوات من الحصار بذل صلاح الدين أثناءها ما لم يبذله أي قائد عربي أو يتحمله قبله، كما يقول السير هاملتون أ.ر.جب: «كان عليه أن يخوض نزاعاً مزدوجا: الصراع الخارجي مع الصليبيين، والصراع الداخلي مع النزعات الانقسامية، ومع تقلبات الجيوش الإقطاعية» فكان سقوط عكا منعطفاً في تاريخه لأنها ستكون آخر معاركه، عدا ما رافق سقوط عكا من المآسي الإنسانية، إذ أنه، انتقل من كارثة عسكرية إلى كارثة إنسانية، فالمفاوضات لإطلاق جنود الحامية مقابل فدية لم تصل إلى نتيجة، وبعد وقت لا ندري تحديده يصل إلى صلاح الدين خبر إبادة الأسرى: «ألفان وسبعمئة جندي من حامية عكا عند الأسوار ومعهم ثلاثمئة امرأة وطفل من أسرهم، ربطوا بالحبال فلا يؤلفون إلا كتلة بشرية واحدة وقدموا إلى المقاتلين الفرنج الذين انهالوا عليهم بسيوفهم ورماحهم وحتى بالحجارة إلى أن لم تعد تسمع أية آهة».

ويقول الدكتور فيليب حتي عن ذلك، في تاريخه: «وهو عمل شائن يناقض تماماً معاملة صلاح الدين لأسرى اللاتين عندما احتل بيت المقدس».

وهكذا تكون أخبار محنة السهروردي تقع في أسوأ وأحلك أيام صلاح الدين، الذي لم يستطع بعد سقوط عكا، أن يدافع عن عسقلان التي أخذها عدوه الملك الإنكليزي ريكاردوس، ومنها سيحاصر القدس التي هرع صلاح الدين للدفاع عنها، وهدم في طريقه اللدّ والرملة بعد أن أفرغهما من أهلهما لكي لا يستفيد الفرنجة من احتلالهما. أي أن أسوأ لحظات محنة

السهروردي ستترافق مع أسوأ لحظات حرب صلاح الدين: بين سقوط عكا في جمادى الثاني من سنة ٥٨٧ وإعدام السهروردي في ذي الحجة من السنة نفسها.

أحد الشهود لتلك المرحلة هو القاضي ابن شداد الذي كان يرافق صلاح الدين ويدون سيرته، وهو الذي يقول في أمر السهروردي: «أقمت بحلب فرأيت أهلها مختلفين فيه، منهم من يصدقه ومنهم من يزندقه والله أعلم». فالذين يزندقونه من فقهاء حلب عجزوا عن إثارة الملك الظاهر، ابن صلاح الدين، ضده، لأن الملك كان أعجب بالسهروردي فقرّبه إليه نكاية بأخصامه، بل وأنزله «أعظم منزلة في نفسه»، فلجأ هؤلاء إلى والده يحرضونه برسائلهم إليه، ويبدو أن صلاح الدين لم يهتم لهم. لكن عندما زادوا في التهويل وضمّنوا إحدى رسائلهم عبارة: «أدركْ ولدَك وإلا تلفتْ عقيدته»، فطن إلى خطورة الموقف، ليس خوفاً من السهروردي على دين ولده، بل خوفاً من اتهام ولده، لاحقاً، بالزندقة، تأثراً بالسهروردي، وما يترتب على ذلك من تهوين حمية الجند لصلاح الدين في حربه ضد الكفار، وهي التهمة التي بتوجيهها إلى ولده تؤثر على سيرته الجهادية، خصوصاً وأنه كان كما يقول المستشرق الإنكليزي يقاتل على جبهتين، وكانت الجبهة الداخلية أخطرهما. لذلك سارع فكتب إلى ابنه «بإبعاد السهروردي ونفيه». ومن الواضح كم يتناسب هذا القرار مع سياسة صلاح الدين المسالمة ومع طبيعته في معالجة الأزمات الداخلية. لكن ابنه، ملك حلب، الذي كان علم بتحريض الفقهاء لم ينصدع بنصيحة والده، لإيمانه ببراءة السهروردي من الزندقة، عدا أن نصف أهل حلب كانوا من رأيه. وهذا الخطأ في فهم رسالة أبيه هو الذي سيجعل السهروردي يدفع الثمن، لأن سلطة المتعصبين من الفقهاء تقوم أصلاً على تطرّفهم، ما يعني أن السهروردي يهدد وجودهم،

فإذا لم يستفيدوا من ظروف الحرب الصليبية التي كانت قائمة باسم الدين ففي أي الظروف ستكون استفادتهم؟ وهكذا واصلوا التحريض مع المبالغة في الاتهامات التي تمس الشعارات التي ينتظم تحت لوائها أمراء تلك الفترة، في جيش صلاح الدين. وهكذا جيّش الفقهاء مظاهرة من الدهماء نحو قصر الملك الظاهر يطالبونه بهدر دم السهروردي. وهنا شعر الملك الظاهر أن مصداقيته في تأييده للسهروردي صارت على المحك، وأن القضية صارت قضيته وليس فقط قضية السهروردي، فاقترح مناظرة علنية بين السهروردي وأخصامه ظناً أن السهروردي سيخرج منها منتصراً، فينتصر هو الملك به على المشككين بإيمانه. والذي يؤكد هذا التحليل أن ياقوت الحموي، المعاصر للسهروردي، يذكر في كتابه «معجم الأدباء» عن السهروردي أنه «كان فقيهاً حكيماً متفنناً، نظّاراً، لم يناظره مناظر إلا خصمه وأفحمه». لذلك أرسل الملك الظاهر إلى أبيه يطلب منه الموافقة على المناظرة قبل أن ينفيه. فوافق صلاح الدين على الاقتراح لأنه، كما مرّ بنا، لم يكن في وضع يستطيع أن يتفرغ فيه لدرس هذه المسألة وأن يتحسب لنتائجها، وهكذا وقع صلاح الدين في فخ سذاجة ابنه الذي كان وقع في فخ تعصب الفقهاء، الذين أضمروا للسهروردي الشر بحيث لا يخرج من المناظرة إلا إلى القبر.

وإذ صُدم الملك الظاهر بالنتيجة، وبالفخ الذي أوقع فيه السهروردي نفسه لعدم تمكنه من الدفاع عن رأيه في مسألة النبوّة، ما عاد بمقدور الملك إنقاذ السهروردي وإلا صار هو متهماً، وما يعزز هذا الرأي حقد الملك الظاهر الذي ظل مكتوماً على الفقهاء سيتفجر في مناسبة لاحقة فيقتص من هؤلاء الفقهاء، على حد ما جاء في إحدى الروايات.

اختلف المؤرخون في طريقة قتل السهروردي. فذكر بعضهم أنه

خير في كيفية قتله، فاختار أن يموت جوعاً، لأنه كانت له عادة في الرياضة فمنع عنه الطعام حتى تلف. ومنهم من يذهب إلى أنه قُتل بالسيف، وآخرون أنه أحرق، وبعضهم قال أنه خنق بوتر.

وبرغم عمره القصير استطاع انطلاقاً من الصفة التي لحقت باسمه «المقتول»، أن يثير قلقاً كالذي أثاره قبله موت الحلاج، فيكثر أتباعه. ويكفي أن يكون محيي الدين بن عربي أوصل الإشراق السهروردي بعد ذلك إلى ذروته الخالدة.

□ □ □

والطريف أن مدينة حلب التي قتلته هي التي حفظت ذكراه، فقبره لا يزال مزاراً معروفاً إلى اليوم، وهو، بحسب سامي الكيالي، لِصق دار البريد القديمة المتخذة مركزاً لشرطة قسم «باب الفرج»، أحد أحياء مدينة حلب، وذكره في هذه المدينة لا يزال متصلاً وإن حرّفت العامة اسمه فقالت «بوبة الساري وردي» بدل «بوابة السهروردي». وقد كُتب على قبره:

«قد كان صاحب هذا القبر جوهرة
مكنونة قد براها الله من شرفِ
فلم تكن تعرف الأيام قيمته
فردها غيرة منه إلى الصُدَف»

* * *

بقي أن أذكر القارئ بأن تفاصيل المحاكمة من مخيلتي، وأما كلام السهروردي فهو كلامه الحرفي.

ع. م.

الفصل السابع

مع ابن خلدون
(٧٢٣ ـ ٨٠٨هـ
١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م)

«إن أحوال العالم والأمم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر فإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما تبدّل الخلق من أصله، وكأنهم خلقٌ جديد»

«ابن خلدون»

برغم انقضاء حوالى قرنين على اكتشافه، والفضل للمستشرقين، لا يزال عمل ابن خلدون موضع اهتمام متزايد لدى المؤرخين والفلاسفة وعلماء الاجتماع. فيقول ج. مارسيه: «إن مقدمة ابن خلدون أحد أكثر المؤلفات ضرورة وأكثرها أهمية من بين المؤلفات التي أنتجها العقل البشري». وقال توينبي في كتابه «دراسة التاريخ» إن ابن خلدون «تصور وصاغ فلسفة هي بلا شك أعظم نتاج أبدعه أي ذهن في أي عصر وفي أي بلد».

ويلخص الدكتور فيليب حتي في كتابه «مختصر تاريخ العرب» سيرة ابن خلدون «بأنه أعظم فيلسوف ومؤرخ أطلعه الإسلام وأحد أعظم الفلاسفة والمؤرخين في كل العصور».

ويقول إيف لاكوست: «إذا كان المؤرخ الإغريقي توسيديد هو أول مؤرخ حقيقي فالثاني ـ أي ابن خلدون ـ يسجل ظهور التاريخ بكونه علماً».

لم يجد ابن خلدون في دراسة الفلسفة السياسية التقليدية المتمحورة على وصف دولة مثالية جواباً عن القضايا التي طرحها على نفسه. ورفض أن يرى فقط ضربات مصير أعمى ومبهم. وذهب في هذه العودة إلى الذات أبعد من التحليل الحميم لمرارة ذكرى كبواته. وأراد من خلال البحث، دمج تجربته الشخصية بتجربة عامة أكثر اتساعاً.

وفي المرحلة قبل تأليف المقدمة، وهي الجزء الأساسي من كتابه، كان تطور فكر ابن خلدون هائلاً: لقد اتجه تفكيره في البدء نحو إخفاقاته الخاصة ونحو الانقلابات التي عاشها والفوضى التي يعانيها المغرب. وأراد أن يعرف عميقاً تلك الانتفاضات، فما هو سبب التقلب المزمن لهذه الدول؟ ولماذا تؤدي محاولات التمركز الملكي، واحدة بعد أخرى، إلى الفشل؟

إن الفوضى التي غرقت فيها الممالك، وتوالت معها الدسائس والانتفاضات والاغتيالات، أدت إلى الرؤية الواضحة والهيمنة على تفكك هذا التاريخ الوقائعي، وقائع تتكرر وعلاقات بين مختلف أنواع الأحداث. وقادته هذه المسيرة إلى تفسير شامل للتاريخ، وإلى تحليل للبنى الاجتماعية والسياسية، وتفسير تطورها.

ومن كدسة وقائع فوضوية دونما رابط يربطها ودونما وجهة ومعنى عميقين صاغ ابن خلدون مجموعاً متماسكاً خاضعاً لتطور معقد إلا أنه منطقي.

وإذا فتشنا عن التمرد لدى ابن خلدون فسنجد أنه قبل أي شيء هو التمرد على النفس في موازاة التمرد على الانسحاق بالتاريخ، لذا فإن انسحابه من الحياة السياسية لبلاده هو إدانة لتاريخه وتاريخ بلاده. وتالياً هو التمرد السلبي الذي أنتج أقوى أثر إيجابي.

* * *

عندما دخلت على ابن خلدون في بيته في القاهرة، وهو البيت الذي عاش فيه فترة انتقاله إلى مصر، وسيموت فيه، لم يكن عنده أحد سوى خادمه أبي الحسن، الذي كانت عائلة عبد الرحمن اشترته وهو بعد طفل، فأخلص لسيده كإخلاص أي من عبيد ذلك الزمان الذين، حسب ابن خلدون نفسه، يعلّمهم سادتهم أنه يوجد في العالم مرتبتان: مرتبة السادة ومرتبة الصنّاع والفلاحين، وأن من يعمل للسادة هو أيضاً من مرتبة السادة، ما يجعل ولاءه «لطبقته» أبدياً. وكان الخادم ثرثاراً بامتياز فقطع عليه ابن خلدون حبل أسئلته عني، طالباً منه إعداد أكواب القرفة، التي يتقن صنعها كل عبد مغربي.

إتكأ ابن خلدون على أريكته في وسط الدار، تحيط به الكتب من كل جانب، وجلست قربه، حتى لا أقول بين يديه، لأنه جلس جلسة أمير أو وزير لاعتياده ذلك في شبابه، وبعد الترحيب الثاني سألني حاجتي، وكان علم من خادمه أنني قصدته من ثغر بيروت في بلاد الشام، فلما أبلغته أن حاجتي هي التحدث إليه لتزويد أهل بلدي بأخباره، إذ بلغتهم شهرته، ارتخى في جلسته كمن يُقبل على التلذذ بوليمة شهية إذ كان يدون آنذاك آخر كتبه وهو سيرة ذاتية انشغل بها في آخر أيامه عن كل ما عداها.

كان ابن خلدون آنذاك في الخامسة والسبعين، لا يزال محتفظاً بعافيته وكذلك بأناقة هندامه، وقد عُزل من وظيفته في القضاء للمرة الخامسة والأخيرة، فبدا متعطشاً للكلام كأي قاض معزول انفضّ الزحام عن باب داره.

بدأت حديثي بسؤاله عما يشغله فأخبرني عن كتابه الجديد الذي سيسميه «رحلة ابن خلدون غرباً وشرقاً». قلت: هل أن ذاكرتك

تسعفك أيضاً يا مولانا، فقال: كالنار، ثم أضاف: وهل بقي إلا الذكريات؟

كان ابن خلدون قد فقد بلاده، وفقد زوجته وأولاده إذ كانوا يتوجهون إليه في سفينة فغرقت، وكان فقد آخر وظائفه، وهو على وشك أن يفقد حياته، وقد بلغ من العمر عتّيا. قال: إسأل، فسألته إذا كان من أصل عربي كما يقولون، فالتمعت عيناه وقال:

ـ نسبنا في حضرموت، من عرب اليمن، إلى وائل بن حجر، من أقيال العرب.

انتقل سلفنا إلى تونس في أواسط المائة السابعة، ولما دخل جدنا الكبير خلدون بن عثمان إلى الأندلس نزل بقرمونة في رهط من قومه، ثم انتقلنا إلى إشبيلية، ولم يزل بيت خلدون بإشبيلية سائر أيام بني معاوية إلى أزمان الطوائف.

توقف ونظر إليّ، وعندما رآني راغباً في السماع أكثر من رغبتي في طرح الأسئلة ازداد ارتخاء وأخذ يتذكر وهو لا يكاد يراني. قال:

ـ أما نشأتي فإني وُلدت في تونس في غرّة رمضان سنة اثنتين وثلاثين وسبعماية، وربيت في حجر والدي رحمه الله إلى أن أيفعت وقرأت القرآن العظيم على الأستاذ أبي عبد الله الأنصاري. وفي خلال ذلك تعلمت صناعة العربية على والدي وعلى أستاذي. وكان قدم علينا في حملة السلطان أبي الحسن، عندما ملك أفريقيا، جماعة من أهل العلم فكنت أنتاب مجلسهم.

ولم أزل منذ نشأت وناهزت مكبّاً على تحصيل العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقلاً بين دروسه وحلقاته إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان وجميع المشيخة. وهلك أبواي رحمهما الله.

[توقف ابن خلدون عن الكلام لدى دخول أبي الحسن حاملاً أكواب القرفة، فصب الخادم بعياقة وانصرف. فقلت:]

ـ وبعد؟

ـ لزمت مجلس شيخنا أبي عبد الله الآبلي، وعكفت على القراءة عليه ثلاث سنوات إلى أن شددت بعض الشيء.

ـ وبعد؟

ـ استدعاني ابن تافركين، المستبد على الدولة يومئذ بتونس، إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي إسحق، فكتبت العلامة للسلطان.

ـ نعم!

ـ وخرجت في عسكره سنة ثلاث وخمسين، وقد كنت منطوياً على مفارقتهم لمّا أصابني الاستيحاش لذهاب أشياخي، وعطلتي عن العلم.

ـ نعم!

ـ لما خرجنا من تونس نزلنا بلاد هوارة، وزحفت العساكر بعضها إلى بعض، وانهزم صفّنا.

ـ نعم!

ـ نجوت أنا إلى أُبة، فأقمت بها عند الشيخ عبد الرحمن الوشتاتي، من كبراء المرابطين، ثم ارتحلت إلى مدن عدة حتى وفدت على السلطان ابن عنان بتلمسان، فنالني من كرامته وإحسانه ما لم أحتسبه إذ كنت شاباً لم يطر شاربي، ونظمني في مجلسه العلمي، وألزمني شهود الصلاة معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه، على كره منّي. وعكفت على النظر والقراءة، ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس الوافدين غرض السفارة، وحصلت على الإفادة حتى تكدر جوّي عند السلطان فقبض عليّ

وامتحنني وحبسني، وما زلت أنا في اعتقاله إلى أن هلك.

ـ وبعد؟

ـ ولما زحف أبو سالم من الأندلس لطلب ملكه، باثّاً دعوته سراً، استعان بي على أمره.

ـ كيف؟

ـ بما كان بيني وبين أشياخ بني مرين من المحبة والائتلاف، فحملت الكثير منهم على ذلك. فرعى لي أبو سالم السابقة واستعملني في كتابه سرّه، والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطباته، وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل، فانفردتِ بهذا الأسلوب يومئذ، الذي كان مستغرباً بين أهل الصناعة. ثم أَخذتْ نفسي بالشعر فانثال عليّ منه بحور توسطَتْ بين الإجادة والقصور. وكان مما أنشدته إياه، ليلة المولد النبوي، من سنة اثنتين وستين وسبعماية قصيدة مطلعها:

«أَسرفنَ في هجري وتعذيبي
وأطلن موقف عَبرتي ونحيبي»

ـ نعم!

ـ ثم غلبني ابن مرزوق على هوى السلطان، وانفرد بمخالطته، فانقبضت، ولم يزل ابن مرزوق آخذاً في سعايته بي وبأمثالي من أهل الدولة، غيرة ومنافسة إلى أن انتقض الأمر على السلطان وثار الوزير ابن عبد الله بدار الملك، فصار الناس إليه، ونبذوا السلطان وبيعته، وكان في ذلك هلاكه.

ـ وبعد؟

ـ ولمّا قام الوزير عمر بالأمر، أقرّني على ما كنت عليه، ووّفر إقطاعي، وزاد في جرايتي.

ـ نعم!

ـ كنت أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه، فطلبت الرحلة إلى بلدي بأفريقية، فعارض السلطان، وأعانني الوزير عليه حتى أذن لي في الانطلاق شريطة العدول عن تلمسان في أي طريق أردت. صرفت وُلدي وأمهم إلى أخوالهم أولاد القائد محمد ابن الحكيم بقسنطينه، فاتح أربع وستين، وجعلت أنا طريقي على الأندلس، وكان سلطانها أبو عبد الله المخلوع حصلت لي معه سابقة وصِلَة ووسيلة خدمة من جهة وزيره ابن الخطيب. ثم واصلت الرحلة إلى تلمسان.

ـ نعم!

ـ ولم يلبث أهل السعايات أن خيلّوا للوزير ابن الخطيب من ملابستي للسلطان فحرّكوا له جواد الغيرة، فتنكر، وشممت منه رائحة الانقباض، مع استبداده بالدولة وتحكمه في سائر أحوالها. وجاءتني كتب السلطان أبي عبد الله، الذي كان استولى على بجّاية، واستدعاني إليه، فاستأذنت السلطان ابن الأحمر في الارتحال مخفياً عنه شأن الوزير ابن الخطيب إبقاء لمودته، فارتمض لذلك، ولم يسعه إلا الإسعاف، فودّع وزوّد.

ـ وبعد؟

ـ كانت بجّاية ثغراً لأفريقية في دولة بني أبي حفص من الموحّدين، ولما صار أمرهم للسلطان أبي بكر بن يحيى منهم، واستقلّ بمُلك أفريقية، ولّى على ثغر بجّاية ابنه الأمير أبا زكريا، واستقرت واستقامت دولتهم.

ـ نعم!

ـ نزلت بجّاية فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدومي، وأركبَ أهل دولته للقائي، وتهافت أهل البلد عليّ من كل أوب يمسحون

أعطافي، ويقبلون يدي، وكان يوماً مشهوداً.

ـ ما أحلى السلطة على قلبك يا عبد الرحمن بن خلدون!

ـ وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقللت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقدّمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا مع ذلك عاكف، بعد انصرافي من تدبير الملك عنده، إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك.

ـ نعم!

ـ وحصلت فتنة بينه وبين ابن عمه السلطان أبي العباس، صاحب قسنطينة، أحدثتها المشاحة في حدود الأعمال من الرعايا والعمال، وانقسم العرب عليهما. وكانت معركة وانهزم السلطان أبو عبد الله ورجع إلى بجاية مغلولاً، بعد أن كنتُ جمعتُ له أموالاً كثيرة، ولما رجع أعوزته النفقة، فخرجت بنفسي إلى قبائل البربر بجبال بجّاية المتمنعين من المغارم منذ سنين، فدخلت بلادهم واستبحت حماهم، وأخذت رهنهم على الطاعة، حتى استوفيت منهم الجباية، وكان لنا في ذلك مدد وإعانة.

ـ بارك الله بحميتك يا حضرة الوزير!

ـ وخرج السلطان أبو عبد الله من جديد مدافعاً عن ملكه، فكبسه السلطان أبو العباس في مخيّمه، فركض هارباً، فلحقه وقتله، وسار إلى بجاية بمواعدة أهلها، وجاءني الخبر بذلك.

ـ فهربتَ؟

ـ بل خرجت ملاقياً السلطان أبا العباس فأكرمني وحباني، فأمكنته من بلده، وأجرى أحوالي كلها على معهودها.

ـ فاستقر الأمر لك من جديد؟

ـ بل كثرت السعاية عنده فيّ، والتحذير مكاني، وشعرت بذلك، فطلبت الإذن في الانصراف بعهد فكان منه ذلك، وأذن لي بعد رأي، فخرجت إلى العرب، ونزلت على يعقوب بن علي. ثم بدا للسلطان في أمري، وقبض على أخي واعتقله ببونة، وكبس بيوتنا يظن بها ذخيرةً وأموالاً. أخفق ظنّه، ثم ارتحلت من أحياء يعقوب ابن علي، وقصدت بَسْكَرَة لصداقة بيني وبين شيخها أحمد بن يوسف فأكرمَ وأبرّ، وساهم في الحادث بماله وجاهه.

ـ وبقي أخوك معتقلاً؟

ـ نعم. ثم كان أن السلطان أبو حمو هاجم السلطان أبا العباس صاحب بجّاية وقهره، وكان السلطان أبو حمو قد بلغه ما أحدثه السلطان أبو العباس بي وبأخي وأهلي ومخلفي فكتب إليّ يستقدمني، فبعثت أخي إليه بعد خلاصه من الاعتقال، نائباً عني في الوظيفة عنده، تفادياً لأهوال الرحلة، عدا أني كنت نزعت عن غواية الرُتب، وكان طال عليّ إغفال العلم، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس.

ـ فعلت حسناً يا مولانا!

ـ وبينما نحن في ذلك بلغ الخبر بأن السلطان عبد العزيز صاحب المغرب الأقصى من بني مرين، قد استولى على جبل بن محمد الهنتاتي بمراكش فقتله بالتعذيب، وأنه عازم على النهوض إلى تلمسان، فكرّ السلطان أبو حمو راجعاً إلى تلمسان للدفاع عنها، فطلبت منه الإذن بالانصراف إلى الأندلس، وقد أظلم الجوّ بالفتنة، فأذن لي وحملني رسالة إلى السلطان الأحمر الذي لدى وصولي احتفى ثم اعتقلني، وأفهمني أنه يروم تملك بجاية طالباً مساعدتي،

فهوّنت عليه السبيل إلى ذلك، فأطلقني في الغد، فوليت وجهتي مرابط الشيخ الولي أبي مدين، فنزلت بجواره.

ـ وبعد؟

ـ صدّق السلطان عبد العزيز ما أورده الوشاة على سمعه من التقوّل والأخاريض، وجاش صدره بذلك فاستدعاني.

ـ وهل لبيت دعوته؟

ـ بل ارتحلت بأهلي إلى السلطان أبي بكر السعيد وكانت لي صحبة مع والده فأرسلني في جماعة من قومه إلى المغرب على طريق الصحراء، فاعترضنا جنود السلطان أبي حمو الذي قد رجع فاستولى على تلسمان.

ـ وماذا فعل بكم الجند؟

ـ انتهبوا جميع ما كان معنا، وأرجلوا الفرسان وكنت فيهم، بعد أن نجا من نجا على خيولهم إلى جبل دبدو.

ـ وبعد؟

ـ في هربي بقيت يومين في القفر ضاحياً عارياً إلى أن خلصت إلى العمران ولحقت بأصحابي بجبل دبدو، ثم سرنا إلى فاس ووفدت على الوزير أبي بكر، وكان لي معه قديم صحبة واختصاص منذ نزع معي إلى السلطان أبي سالم بجبل الصفيحة، فأقمت لديه أثير المحل، نابه الرتبة، عريض الجاه منوّه المجلس.

ـ فكان مسك الختام.

ـ إنصرم فصل الشتاء، وحدث بين الوزير أبي بكر وبين السلطان ابن الأحمر منافرة بسبب الوزير ابن الخطيب وما دعا إليه ابن الأحمر من إبعاده عنهم، فأظلم الجو. وركب الوزير أبو بكر

لقتالهم، فلم يطق وولّى منهزماً، وانطلقتُ أنا إلى الأندلس. فلقيني السلطان هناك بالبرّ والكرامة وحسن النزل، على عادته، وكنت قبل ذلك أوصيت كاتب السلطان ابن الأحمر بإجازة أهلي وولدي إلى غرناطة، فلحقوا بي.

ـ ثم!

ـ ثم عرض للسلطان أبي حمو أثناء ذلك رأي في الدواودة، والحاجة إلى استئلافهم، فاستدعاني وكلّفني السفارة إليهم في هذا الغرض، فاستوحشت منه، ونكرته على نفسي لما آثرت من التخلي والانقطاع، وأجبته ظاهراً، وخرجت من تلمسان حتى إذا انتهيت إلى البطحاء، عدلت ذات اليمن ولحقت بأحياء أولاد عرين فتلقوني بالتحية والكرامة، وطلبت منهم الاعتذار عني للسلطان في قضاء خدمته، فأنزلوني في قلعة ابن سلامة.

ـ القلعة التي كتبتَ فيها كتابك الشهير؟

ـ نعم. أقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة. فسالت شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها.

ـ من لا يطلع على سيرتك يا مولانا يصعب عليه أن يفهم كيف اهتديت في تلك الخلوة إلى أسلوب فهمك للتاريخ والعمران.

ـ ثم كانت بعد ذلك الفيئة إلى تونس.

ـ رويدك يا ابن خلدون! لنبق قليلاً في قلعة ابن سلامة، فنتعرّف إلى الجو الذي كتبت فيه تلك المقدمة الخالدة.

ـ لما أقمت بقلعة ابن سلامة، لحقني أهلي، وسكنت منها بقصر أبي

بكر بن عريف الذي اختطها، وكان من أحفل المساكن وأوثقها، ثم مقامي هنالك، وأنا مستوحش من دولة المغرب وتلمسان وعاكف على تأليف هذا الكتاب، وقد فرغت من مقدمته إلى أخبار العرب والبربر وزناتة.

ـ ما أهمّ ما اكتشفت يا شيخ عبد الرحمن من تأملك في التاريخ الذي تستعيده في ذهنك لتسجله على الورق؟

ـ أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك، والسبب في ذلك أنهم، لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغَلَظة والأَنَفة، وبُعد الهمة، والمنافسة في الرياسة، فرئيسهم محتاج للعصبية التي بها المدافعة لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون في ذلك هلاكه وهلاكهم.

ـ حسناً، وماذا فعلت بعد أن أنهيت كتابك؟

ـ تشوّفت لمطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمصار، بعد أن أمليت الكثير من حفظي، وأردت التنقيح والتصحيح بالعودة إلى المراجع. ثم طرقني مرض أوفى بي على الثنية، لولا ما تدارك من لطف الله، فتهيأت للرحلة إلى تونس، حيث قرار آبائي ومساكنهم وآثارهم وقبورهم، فبادرت إلى خطاب السلطان أبي العباس بالفيئة إلى طاعته، وانتظرت، فما كان غير بعيد وإذا بخطابه وعهوده بالأمان، والاستحثاث للقدوم.

ـ وفي تونس تفرّغت للعلم؟

ـ نعم، لما قدمت تونس انثال عليّ طلبة العلم من أصحابه وسواهم يطلبون الإفادة. لكن بطانة السلطان سعت لتأليب السلطان عليّ، فأعرضَ عنهم متشوفاً الانتهاء من كتابي لتشوّفه إلى المعارف

والأخبار واقتناء الفضائل. ولما أكملت منه نسخة رفعتها إلى خزانته، وأنشدته، بعد أن كنت قد أهملت الشعر قصيدة أمتدحه وأذكر سيره وفتوحاته وأستعطفه بهدية الكتاب إليه.

ـ وظني يا شيخ عبد الرحمن أنك وقد أنهيت الكتاب، ولمعرفتك بنفوس السلاطين، واستعدادهم لتقبل الوشاية قررتَ الابتعاد من جديد.

ـ نعم، فلما كان شهر شعبان من سنة أربع وثمانين، وكانت بالمرسى سفينة لتجار الإسكندرية مقلعة إلى الإسكندرية، فتطارحت على السلطان وتوسلت إليه في تخلية سبيلي لقضاء فرضي، فأذن لي في ذلك.

ـ وفي طريق عودتك إلى بلاد أجدادك، مودعاً المغرب أما تأملت في ما فعله أجدادك العرب في المغرب؟

ـ بلى، لقد انقلبت أحوال المغرب بعد الفتح العربي الذي نحن شاهدوه، وتبدّلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر، أجيال من العرب بما كسروهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم في ما بقي من البلدان ملكهم.

ـ ما الذي منع العرب يا شيخ عبد الرحمن من أن يقيموا في المغرب دولة كالتي كانت لهم في الشام أو بغداد؟

ـ إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي منها هوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاص على الدولة والخروج عليها، لأن كل عصبية من تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوّة.

ـ ألم يحدث أن استقرت دولة؟

ـ بلى، لكن الأمر لا يطول، ذلك أنه إذا استقرت الرئاسة في أهل

النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور، طور الاستبداد على قومه، والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم على التطاول للمساهمة أو المشاركة، معنيّاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع أنف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثلما عاناه الأولون في طلب الأمر، وأشدّ.

ـ أهذا يعود إلى طبيعتهم، أم إلى ظروفهم؟

ـ العرب أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش، فصار التوحش لهم خلقاً وجبلة، وهذه الطبيعة منافية للعمران، ومناقضة له، ومع ذلك هم أسرع الناس قبولاً بالحق، لسلامة طباعهم من عَوَج الملكات، إلا ما كان خلق التوحش، القريب المعاناة، المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى.

ـ هل تعتقد يا مولانا أن الحياة السياسية في المشرق أفضل مما هي في المغرب وأنت شاهد على الطرفين؟

ـ كأني بالمشرق قد نزل ما نزل بالمغرب، ولكن على نسبته، ومقدار عمرانه.

ـ كيف تفسر يا ابن خلدون إذن انتظامهم السابق في بداية عهدهم بالإسلام؟

ـ كان ثمة مدد إلهي، فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، استحالت تلك الصبغة قليلاً قليلا وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان، فاعتُبر أمر العصبية ومجاري العوائد في ما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد، وأصبح المُلك والخلافة والعهد مهمة من المهمات الأكيدة كما زعموا، ولم يكن ذلك من قبل.

ـ ما الذي لم يكن من قبل؟

ـ لم يجر للمُلك ذكرٌ في بداية عهد الإسلام، فقد استُخلف أبو بكر على الصلاة، وكان عمر يرقع ثوبه بنفسه، وعليّ يلعن الذهب والفضة، وكانت خشونة عيشهم لا تزال متصلة بعادات القبائل الموروثة. وكان المُلك مكروهاً لما أنه مظنّة للباطل، ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين.

ـ فما الذي حدث إذن بدءاً بمعاوية؟

[قبل أن أسمع الجواب دخل علينا أبو الحسن، يعلن لسيده أن طعام الغداء جاهز، ولم يكن يحتاج الخادم أن يذكر ما أعد لسيّده من طعام، فقد كانت رائحة العصافير المقلية، ويبدو أنه الطبق المفضل لدى ابن خلدون، تداعب أنفينا. كان الوقت قد بلغ العصر دون أن ندري، لاستمتاعي بحديث ابن خلدون، ولاستمتاعه هو باستعادة ذكرياته. فدعاني السيد إلى مشاركته الطعام مبدياً استعداده لمواصلة الحديث أثناء الطعام وبعده. وهكذا كان فراح الخادم يحمل ما يحتاج إليه السيد من مقبلات مصرية صار يعتادها، فخطر لي أن أسأله عن انطباعاته عن مصر، فقال:]

ـ عندما انتقلت من الإسكندرية، حيث كان مرساي، إلى القاهرة، بعد أن لم يقدّر لي الحج عامئذ، رأيت أني في حضرة الدنيا وبستان العالم ومحشر الأمم، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك تلوح القصور والأواوين في جوّه، وتزهر الخوانك والمدارس بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه مثل شاطئ بحر النيل الذي هو نهر الجنة، ومَدفع مياه السماء.

ـ الله الله يا مولانا!

ـ ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر

بالنعم واتساع الأحوال. كان ذلك لعشر ليال من جلوس الملك الظاهر على التخت دون أهله من بني قلاوون، وكنا على ترقّب ذلك، لما كان يؤثر في البلاد من سموه.

ـ وكيف كان استقبال ناسها لك؟

ـ إنثال عليّ طلبة العلم بها يلتمسون الإفادة، ولم يوسعوني عذراً، فجلست للتدريس في الجامع الأزهر.

ـ قبل موافقة السلطان؟

ـ ثم كان الاتصال بالسلطان، فأبرّ اللقاء وأنس الغربة، ووفّر الجراية من صدقاته، شأنه مع أهل العلم، وانتظرت لِحاق أهلي وولدي من تونس وقد كان صدهم سلطان تونس عن السفر لضمان عودتي لولا طلب تشفّع صاحب مصر في الأمر. وبينما أنا في ذلك إذ سخط السلطان على قاضي المالكية في دولته، لبعض النزعات، فعزله واختصني بهذه الولاية تأهيلاً لمكاني وتنويهاً بذكري، وبعث إليّ من أقعدني بمجلس الحكم في المدرسة الصالحية بين القصرين.

ـ بين القصرين! وكيف تقبّل الناس أحكامك؟

ـ وفيت جهدي بما أمّنني عليه السلطان من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا سطوة، مسوياً في ذلك بين الخصمين، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين، معرضاً عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، وكبحت أعنّة أهل الهوى والجهل.

ـ فاستثرت محبة البعض وكره البعض الآخر!

ـ نعم، الذين ملأهم ذلك مني حسداً وحقداً علي.

ـ وهكذا عدت يا ابن خلدون إلى ما كُنتَ عليه في المغرب. أما وجدت في الناس شبهاً بين الحالين؟

ـ نعم فالخلاف في المذاهب كثير، والإنصاف متعذّر، وسكان الزوايا المنتحلون للعبادة يشترون بها الجاه ليجيروا على الله، وربما اضطر أهل الحقوق إلى تحكيمهم فيحكمون بما يلقي الشيطان على ألسنتهم، أما أنا فأبيت في ذلك كله إلا إعطاء العهدة حقّها فأصبح الجميع عليّ إلباً.

ـ فاعتزلت؟

ـ نعم، في أثناء ذلك كان أهلي وصلوا من المغرب في السفين فأصابها قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع فاعتزمت الخروج عن المنصب، وشملتني نعمة السلطان أيدّه الله في النظر بعين الرحمة، وتخلية سبيلي من هذه العهدة التي لم أطق حملها، ولا عرفت مصطلحها، فردّها إلى صاحبها الأول.

ـ وبعد؟

ـ عدت إلى كتابي، وكنت أتممت الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب. فأتممت ونقحت وهذبت، وأكملت ما وجدته ناقصاً بعد اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأهديت نسخة كاملة إلى الملك الظاهر برقوق في مصر ونسخة إلى سلطان المغرب الأقصى أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن.

ـ تقصد كتاب التاريخ الضخم الذي ألحقته بالمقدمة؟

ـ نعم، فكانت المقدمة هي الجزء الأول من هذا الكتاب الذي سميته «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

ـ هل لي أن أسألك يا مولانا، إذا سمحت، عن الذي جعلك تنظر إلى التاريخ نظرة تختلف عن نظر مؤرخي الإسلام قبلك؟

ـ أولئك اعتمدوا ترّهات الأحاديث واعتمدوا فيها على مجرد النقل، غثّاً وسميناً، فلم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار.

ـ حتى الطرطوسي، الذي غالباً ما تذكره في كتابك؟ أو المسعودي؟

ـ حوّم القاضي أبو بكر الطرطوسي في كتاب «سراج الملوك» على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة. إن الغلط الخفي في كتابة التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبديل الأزمان ومرور الأيام، وهو داء دوي، شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يفطن إليه إلا الآحاد من أهل الخليقة.

ـ وأنت واحدهم!

ـ أنا شرحت أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية بما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول في أبوابها. إن حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وليس فقط تاريخ السلالات وتتابع حكايات القرون الخوالي.

ـ هذا فن آخر يضاف إلى التاريخ لم يقله أحد قبلك!

ـ نعم، ويحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأزمان في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو الخلاف، داخلاً من باب أسباب العموم إلى الخصوص.

ـ ألا تعتقد يا مولانا أن تميزك بالتجربة السياسية هي التي جعلت علمك يكتسب أبعاداً لم يعرفها المؤرخون سابقوك؟

ـ نعم، ربما لأن العلماء أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها، والسبب أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني، وانتزاعها من بين المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كُليّة عامة. أما السياسة فيحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الأحوال ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال فينافي الكلي الذي يحاول العالِم تطبيقه.

ـ تقصد الاختلاف بين النظري والعملي، أو بين التنظير والممارسة، كما هي العادة؟

ـ نعم، فلا يقاس شيء من أحوال العمران على آخر، فكما اشتبها في أمر واحد، فلعلّهما اختلفا في أمور، فيكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام، وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم.

ـ كعالم وكسياسي، أين تضع مقدمة كتابك في التاريخ بين سائر الكتب يا ابن خلدون؟

ـ لم أقف في مثل هذا الكلام في كتابي على منحاه لدى أحد من الخليقة.

ـ مؤرخين وعلماء؟

ـ نعم. إن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، وكأنه علم مستنبط النشأة، فلم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول وتعاصر الأمم وما يعرض في العمران إلا واستوعبت جُمَله، وأوضحت براهينه وعلله، فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضمنته من العلوم الغريبة والحِكَم المحجوبة القريبة.

ـ هل بإمكاني يا شيخ عبد الرحمن أن أسألك اختصار رؤيتك الفذة هذه للأشياء بكلمات قليلة يفهمها السامع؟

ـ إن أحوال العالم والأمم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، فإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم مُحدث.

ـ ما هو السبب الأساسي في رأيك، الذي يجعل هذا التحول ممكناً يا ابن خلدون؟

ـ إعلم أن سائر ما يحدث للعمران من أحوال، باختلاف الأجيال، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش.

ـ تعني باختلاف اقتصادهم؟ وماذا إذن عن الدين، أليس هو الذي يغيّر أحوال الناس كما قيل؟

ـ هذه القضية غير برهانية...

ـ تقصد غير ثابتة؟

ـ نعم، كما تراه. إذ أن وجود وحياة البشر قد تمّ من دون ذلك، فأهل الكتاب والمتّبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى الذين ليس لهم كتاب، وهم أكثر العالم، ومع ذلك كله كانت لهم الدول والأثر فضلاً عن الحياة.

ـ هل الحضارة هي واحدة يا مولانا؟

ـ إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير كما هو الأندلس لهذا العهد مع الجلالقة.

ـ فكيف تحدد الحضارة إذن؟

ـ الحضارة هي غاية العمران.

ـ لكن كم من الحضارات ازدهرت ثم بادت يا ابن خلدون؟

ـ نعم، ذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران أغرياهم، والحضارة كما علمت هي أيضاً التفنّن في الترف، وإجادة أحواله، وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم أحوالها معها.

ـ أهذا الذي كنت تعلّمه لتلاميذك في مدرسة صرغمتش في القاهرة؟

ـ كنت أعلّمهم حقيقة هدف التاريخ، والتحفظ على سهولة النفس البشرية في اعتقادها أنها تملك الحقيقة.

ـ ألا يمكن امتلاك الحقيقة؟

ـ الحقيقة إنما هي بالنسبة.

ـ أعتقد أن قلة نادرة من تلامذتك استطاعوا فهم آرائك يا ابن خلدون، فهل كان السلطان برقوق من مُريديك؟

ـ لم يدم الأمر طويلاً معي، إذ وقعت فتنة الناصري في حلب، وتولى الظاهر فرج السلطان بعد خلع أبيه، فأخرجني من وظيفة الخانقاه، فاستأذنت السفر إلى فلسطين، فأذن لي.

ـ لزيارة الأماكن المقدسة؟

ـ نعم. وصلت إلى القدس ودخلت المسجد وتبركت بزيارته والصلاة فيه وانصرفتُ إلى مدفَن الخليل عليه السّلام، ومررتُ في طريقي إليه ببيت لَحْم، وهو بناءٌ عظيم على موضع ميلادِ المسيح، شَيَّدت القياصرة عليه بناءً بسِماطين من العمد الصُّخُور، مُنَجدّةً

مصْطفّة، مرقوماً على رؤسها صُورُ ملوك القياصرة، وتواريخ دُوَلِهم، مُيَسَّرةً لمن يبتَغي تحقيق نَقْلها بالتَّراجمة العارفين لأوضاعها؛ ولقد يشهد هذا الموقع بِعظَم مُلك القياصرة وضَخامة دولتهم. ثم ارتحلت من مدْفن الخليل إلى غَزَّة، فوافيتُ السلطان بظاهر مِصْر، ودخَلتُ في رِكابه أواخر شهرِ رمضان سنة اثنتين وثمانمائة.

ورجعت للاشتغال بما كنت مشتغلاً به من تدريس العلم وتأليفه إلى أن كان السفر لمدافعة تمر عن الشام.

ـ تمر؟ تقصد تيمورلنك؟ ملك التتر؟

ـ نعم، هؤلاء التتر من شُعوب التُّرك، وقَد اتفق النسَّابة والمؤرخون على أن أكثر أمم العالم فرقتان، وهما: العرب والترك، وليس في العالم أمة أوفر منهما عدداً، هؤلاء في جنوب الأرض، وهؤلاء في شمالها، وما زَالوا يَتَناوَبُون الملك في العالَم؛ فتارةً يَملك العرب ويَزْحلون الأعاجمَ إلى آخر الشّمال، وأخرى يَزْحَلهم الأعاجم والتُّرك إلى طرف الجنوب.

ـ لنؤجل موضوع تاريخ التتر يا مولانا، ولنرجع إلى موضوعنا. إلى الأمير تيمورلنك.

ـ لما وصَل الخبر إلى مِصْر بأن الأمير تمر مَلَكَ بلاد الرُّوم، وخرَّب سِيوَاس، ورجع إلى الشّام، جمع السلطان عساكره، وفتح ديوان العَطاء، ونادى في الجُند بالرحيل إلى الشام، وكنتُ أنا يومئذ معزولاً عن الوظيفة، فاستدعاني دَوَداره يِشْبَك، وأرادني على السَّفَر معه في ركاب السلطان، فتجَافيتُ عن ذلك، ثم أظهرَ العزم عليّ بِلِيِّن القول، وجزيل الإنعام فأصْخَيتُ، وسافرت معهم مُنتصفَ شهر المولد الكريم من سنة ثلاث، فوصلنا إلى غزّة، فأرحنا بها أياماً نترقب الأخبار، ثم وصلنا إلى الشام مسابقين التتر إلى أن نزلنا

شَقْحَب، وأسرينا فَصبَّحنا دمشق، والأمير تمر في عساكره قد رحل من بَعلبك قاصداً دمشق، فضرب السلطان خيامه وأبنيته بساحة قُبة يَلْبُغا، ويئسَ الأميرُ تمر من مهاجمة البلد، فأقام بمرقب على قُبة يَلبُغَا يراقبنا ونراقبه أكثر من شهر، تجاول العسكران في هذه الأيام مراتٍ ثلاثاً أو أربعاً، فكانت حربُهم سجالاً؛ ثم نُمي الخبر إلى السلطان وأكابرِ أمَرائه، أن بعض الأمراء المنغمسين في الفتنة يُحاولون الهَرَب إلى مصر للثورة بها، فأجمع رأيهُم على الرجوع إلى مصر خشيةً من انتقاض الناس وراءهم، واختلال الدّولة بذلك، فأسروا ليلة الجمعة وأصبح أهل دمشق مُتَحَيِّرين قد عميت عليهم الأنباء.

وجاءني القُضاة والفقهاء، واجتمعت بمدرسَة العادلية، واتّفق رأيُهم على طلب الأمان من الأمير تمر على بُيوتهم وحُرَمهم، وشاوروا في ذلك نائب القلعة، فأبَى عليهم ذلك ونَكره، فلم يوافقوه، فحَدَث بين بعض الناس تشاجر في المسجد الجامع، وبَلَغني الخبر من جوف اللّيل، فخشيت البادرة على نفسي، وبكرت سَحَراً إلى جماعة القضاة عند الباب، وطلبت الخروج أو التدلّي من السُّور، لِما حدث عندي من توهمات ذلك الخبر، فأبوا عليّ أولاً، ثم أصخَوا لي، ودلّوني من السور، فوجدت بطانة الملك تيمور عند الباب، ونائبه الذي عَيَّنه للولاية على دمشق، واسمه شاه ملك، من بني جَقطاي أهلِ عصابته، فحيَّيْتُهم وحيوني، وفدّيت وفدّوني، وقدَّم لي شاه ملك، مركوباً، وبعَث مَعِي من بطانة السّلطان مَن أوصلني إليه، فلما وقفت بالباب خرج الإذن بإجْلاَسي في خيمة هنالك تُجاور خَيْمة جلوسه، ثم زيد في التعريف باسمي أنّي القاضي المالكي المغربي، فاستدعاني، ودخلتُ عليه بخيمة جلوسه مُتكئاً على مرفقه، وصِحاف الطّعام تَمرُّ بين يديه، يُشير بها إلى عُصَب المُغل

جلُوساً أمام خيمته، حلَقاً حلقاً، فلما دخلتُ عليه فاتحتُ بالسّلام، وأوميتُ إيماءة الخضوع، فرفَع رأسه، ومدَّ يده إليّ فقبّلتها، وأشار بالجلوس فجلستُ حيث انتهيت، ثم استدعَى من بطانته الفقيهَ عبدَ الجبَّار بن النعمان من فقهاء الحنفية بخُوَارزم، فأقعدَه يترجم ما بيننا، وسألني من أين جئت من المغرب؟ ولِمَ جئت؟ فقلت: جئت من بلادي لقضاء الفَرْض. فقال: لا يُقنِعني هذا، وأحبُّ أن تكتب لي عن بلادَ المغرب كلِّها، أقاصيها، وأدَانيها، وجبالَه، وأنهاره، وقُرَاه، وأمصاره، حتى كأني أشاهِده. فقلت يحصل ذلك بِسَعادتك؛ ثم أشار إلى خَدَمه بإحضار طعام من بيته يسمونه الرّشتَة، ويُحْكِمونَه على أبلغ ما يمكن، وأُحضِرت الأواني مِنه، وأشار بِعَرضها عليَّ، فمثَلتُ قائماً، وتناولتُها، وشربتُ، واستَطبت؛ ووقَع ذلك منه أحسنَ المواقع ثم جلستُ وسكتْنا، وقد غَلَبني الوَجَل بما وَقع في نفسي لأجل الذي كنتُ فيه أن أفاوضه في شيء من ذلك يَستَريحُ إليه، ويأنَس به مني، ففاتحته وقلتُ: أيدك الله! لي اليوم ثلاثون أو أربعون سنةً أتمنَّى لقاءَك. فقال لي التُّرجمان عبد الجبّار: وما سببُ ذلك؟ فقلتُ: إنك سلطان العالم، ومَلِكُ الدُّنيا، وما أعتقد أنَّه ظهَر في الخليقة منذ آدم لهذا العهد مَلكٌ مثلُك، ولستُ ممن يقول في الأمور بالجُزَاف، فإني من أهل العِلم. ثم أفضت مع الترجمان في تعظيم هذا القول وقلت له: وهذا مما يجعلني أتمنى لقاءه.

وانتهى بنا القول، فسكتّ، وجاءه الخبر بفتح باب المدينة، وخروج القُضاة وفاءً بما زعموا من الطاعة التي بَذَل لهم فيها الأمان، فرُفِع من بَين أيدينا، لما في رُكْبَتِه من الداء، وحُمِل على فرَسه فقَبض شكائمه، واستوى في مركبه.

ـ من؟

ـ الأمير تمر، وضُربت الآلات حِفَافَيه حتى ارتج لَهَا الجوّ، وسار نحو

دمشق، ونزل في تربة مَنْجَك عند باب الجابية، فجلس هناك، ودخل إليه القضاة وأعيان البلد، ودخلتُ في جُملتهم، فأشارَ إليهم بالانصراف، وإلى شاه مَلِك نائبه أن يخلعَ عليهم في وظائفهم، وأشار إليّ بالجُلوس، فجلستُ بين يَدَيه؛ ثم استدعَى أمراء دولته القائمين على أمر البِناء، فأحضروا عُرَفاء البُنْيان المهندسين، وتناظروا في إذهاب الماء الدائر بحفير القلعة، لعلَّهم يَعثرون بالصِّناعة على مَنفَذه، فتناظروا في مَجلسه طويلاً، ثم انصرفوا، وانصرفتُ إلى بيتي داخلَ المدينة بعدَ أن استأذنتُه في ذلك، فأذن فيه، وأقمت في كِسْر البيت، واشتغلتُ بما طلب مني في وصف بلادِ المغرب، فكتبتُه في أيام قليلة، ورفعتُه إليه فأخذَه من يَدي، وأمر مُوقِّعه بترجمته إلى اللسان المُغلي، ثم اشتدَّ في حصار القَلعَة، ونَصَب عليها الآلاتِ من المجَانيق، والنُّفوط، والعَرَّادات، والنقب؛ فنَصَبوا لأيام قليلة ستِّين منجَنيقاً إلى ما يُشاكلها من الآلات الأخرى، وضَاق الحصار بأهل القَلعة، وتهدّم بناؤها من كل جهة، فطلبوا الأمان.

وكان بها جماعة من خُدّام السلطان ومخلّفه، فأمَّنهم السلطان تمر، وحضَروا عنده، وخرّب القلعة وطَمَس معالمها، وصادر أهلَ البَلَد على قناطرَ من الأموال استولى عليها بعد أن أخذ جميع ما خلّفه صاحبُ مصر هنالك، من الأموال، والظّهر، والخيام، ثم أطلق أيدي النهَّابة على بُيوت أهل المدينة، فاستوعبوا أناسِيَها، وأمتعَتها، وأضرَموا النّار فيما بقي من سَقَط الأقمشة والخُرْثي، فاتصَلت النار بحيطان الدُّور المدعمة بالخَشَب، فلم تَزل تَتوقّد إلى أن اتصلت بالجامع الأعظم، وارتفعت إلى سَقفه، فسال رَصَاصُه، وتهدَّمت سُقُفه وحوائطه، وكان أمراً بلغ مبَالغَهُ في الشّناعة والقُبح؛ وتصاريفُ الأمور بيد الله يفعل في خلقه ما يريد ويحكم في ملكه ما يشاء.

ـ هل لك يا سيدي أن تحدثنا أكثر عن تيمور هذا؟ وهل عدت فالتقيته ثانية؟

ـ كنت لما لقيته، أشار عليّ بعض الصِّحاب ممن يَخْبُر أحوالهم بما تقدمَتْ له من المعرفة بهم، فأشار بأن أطرفه ببعض هَدِية، وإن كانت نَزْرةً فهي عندهم متأكدةٌ في لقاء ملوكهم، فانتقيت من سُوق الكُتب مُصْحَفاً رائعاً حسناً في جزءٍ محذو، وسجّادة أنيقة، ونُسخَة من قصيدة البُردة المشهورة للأبُوصيري في مدح النبيّ صلَّى الله عليه وسلم، وأربع علب من حلاوَة مصر الفاخرة، وجئت بذلك فدَخلت عليه، وهو بالقَصر الأبلق جالس في إيوانه، فلمّا رآني مقبِلاً مَثَل قائماً وأشار إليَّ عن يمينه، فجلستُ وأكابر من الجقطية حِفَافَيه، فجلستُ قليلاً، ثم استدرتُ بينَ يديه، وأشرتُ إلى الهَدية التي ذكرتُها، وهي بيد خُدّامي، فوضَعتُها، واستقبلني، ففتحتُ المُصْحَف فلما رآه وعرفه، قام مُبادراً فوضعَه على رأسه، ثم ناولتُه البُردة، فسألني عنها وعن ناظمها، فأخبرتُه بما وقفت عليه من أمرها، ثم ناولته السجّادة، فتناولها وقبِلها، ثم وضعتُ علب الحلوى بين يديه، وتناولتُ منها حَرفاً على العادة في التأنيس بذلك، ثم قسَم هو ما فيها من الحلوى بين الحاضرين في مجلسه، وتقبّل ذلك كلّه، وأشعر بالرّضى به، ثم حوّمت على الكلام بما عندي في شأن نفسي وشأن أصحابٍ لي هنالك. فقلت أيدك الله! لي كلام أذكره بين يديك، فقال: قل. فقلت أنا غريب بهذه البلاد غُربتين، واحدة من المَغرب الذي هو وَطني ومَنشإي، وأخرَى من مِصر وأهلُ جيلي بها، وقد حصلتُ في ظلك، وأنا أُرجو رأيك لي فيما يُؤنِسُني في غُربتي، فقال: قل الذي تريد أفعله لك، فقلت: حالُ الغربة أنسَتني ما أريد، وعساك، أيدك الله، أن تعرف لي ما أريد.

ـ أطلبت حقاً من تيمور أن يعرف ما تريد أنت؟ والله إن هذا لمنتهى اللباقة والشطارة، فماذا قال تيمور؟

ـ قال انتقل من المدينة إلى الأردو عندي.

ـ يقصد المعسكر، معسكره؟

ـ نعم، ثم تابع: وأنا إن شاء الله أوفي كنه قصدك. فقلت يأمر لي بذلك نائبُك شاه ملك، فأشار إليه بإمضاءِ ذلك، فشكرت ودعوتُ وقلت: وبقيت لي اخرى. فقال: وما هي؟ فقلت هؤلاء المخلَّفون عن سلطان مصر. من القُرّاء، والموقِّعين في الدواوين، والعمال، صاروا إلى إيالتك والمَلِكُ لا يُغْفِل مثل هؤلاء، فَسُلطانكم كبير، وعَمَالاتكم متّسعة، وحاجةُ مُلككم إلى المتصرفين في صنوف الخدم أشدُّ من حاجة غيركم، فقال وما تريد لهم؟ قلت: مكتوب أمان يَستنيمون إليه، ويعوّلون في أحوالهم عَلَيه. فقال لكاتبه: اكتب لهم بذلك، فشكرت ودعوت.

ـ بارك الله بإحسانك إلى المهجرين المصريين في دمشق يا مولانا! وماذا حدث بعد ذلك؟

ـ خرجت مع الكاتب حتى كتب لي مكتوبَ الأمان، وختمه شاه ملك بخاتم السلطان، وانصرفتُ إلى منزلي. ولما قَرُب سفرُه واعتزَم على الرحيل عن الشام، دَخَلت عليه ذاتَ يوم. التفت إليّ وقال: عندك بغلة هنا؟ قلت نعم، قال حسنة؟ قلتُ نعم، قال وتبيعها؟ فأنا أشتريها منك، فقلتُ أيدك الله! مِثلي لا يبيع من مثلك، إنَّما أنا أخدُمك بها، وبأمثالها لو كانت لي، فقال: إنما أردت أن أكافئك عنها بالإحسان، فقلتُ وهل بقي إحسان وراء ما أحسنتَ به، اصطَنَعتَني، وأحلَلتني مِن مجلسك محلَّ خواصّك، وقابلتَني من الكرَامة والخير بما أرجو الله أن يقابِلك بمثِله، وسكَتَ وسكتّ

وحُمِلت البغلةُ ـ وأنا معه في المجلس ـ إليه، ولم أرها بعد.

ثم دخلتُ يوماً آخر فقال لي: أتسافر إلى مصر؟ فقلتُ أيّدك الله، رغبتي إنما هي أنت، وأنتَ قد آويت وكفَلت.

ـ وماذا عن المفاوضات بين الأمير تيمور وصاحب مصر؟

ـ كان السلطان صاحب مصر قد بعث من بابه سفيراً إلى الأمير تمر إجابةً إلى الصلح الذي طلب منه، فأُعقبَني إليه، فلما قضَى رسالتَه رجَع، وكان وصوله بعدَ وصولي، فبعثَ إليّ مع بعض أصحابه يقول لي: إن الأمير تمر قد بعثَ معي إليك ثمن البَغلة التي ابتاعَ منك، وهي هذه فخُذْها، فإنّه عَزَم علينا من خلاص ذمّته من مالِك هذا، فقلت لا أقبله إلا بَعْد إذن من السّلطان الذي بعثَكَ إلي، وأما دون ذلك فلا، ومضَيتُ إلى صاحب الدَّولة فأخبرته الخبَرَ فقال وما عليك؟ فقلت إن ذلك لا يَجملُ بي أن أفعلَه دون إطلاعكم عليه، فأغضَى عن ذلكِ، وبعثوا إليّ بذلك المَبلغ بعد مدَّة، واعتذَر الحامل عن نقصِهِ بأنه أُعطيه كذلك، وحمدت الله على الخَلاَص.

ـ هل لك أن تحدثنا الآن عن تيمورك هذا، كشاهد عيان؟

في أعوام السّبعين أو الثمانين وسبعمائة، ظهر في بَني جَقَطاي وراء النهر أمير اسمه تيمور، وشُهرته عند الناس تمر، وهو كافل لصبيٍّ متَّصل النّسَب معه إلى جَقَطاي في آباء كلّهم ملوك، وهذا تمر بن طَرَغاي هو ابن عمهم، كَفَل صاحبَ التُّخت منهم اسمه محمود، وتزوج أمّه صَرغَتمِش، ومدَّ يده إلى ممالك التتر كلّها، فاستولى عليها إلى ديار بَكر، ثم جَال في بلاد الروم والهند، وعاثت عساكره في نواحيها، وخرب حُصُونها ومُدنَها، في أخبار يَطول شرحها. ثم زحَف بعد ذلك إلى الشّام، ففعل به ما فعل، والله

غالبٌ على أمره. ثم رجَع آخراً إلى بلاده، والأخبار تَتصل بأنه قَصَد سَمَرْقَند، وهي كرسيُّه.

والقوم في عَدَد لا يَسَعه الإحصاء، إن قدرتَ ألفَ ألفٍ فغير كثير، ولا تقول أنقص، وإن خيَّموا في الأرض ملأوا السّاح، وإن سَارت كتائبهم في الأرض العَريضة ضاق بهم الفضاء، وهم في الغارة، والنهب، والفَتْك بأهل العُمران، وابتلائهم بأنواع العذاب، على ما يحصلونه من فِئاتهم آيةٌ عَجَب، وعلى عادة بوادي الأعراب.

وهذا المَلِك تمر من زُعماءِ الملوك وفراعنتهم، والناس يَنسبُونه إلى العلم، وآخرون إلى اعتقاد الرّفض، لما يرون من تَفضيله لأهل البيت، وآخرون إلى انتحال السّحر؛ وليس من ذلك كلّه في شيء، إنما هو شديد الفِطنة والذّكاء، كثير البحث واللَّجاج، بما يعلم وبما لا يعلم، عُمره بين السّتّين والسّبعين، وركبَتُه اليُمنَى عاطلة من سَهْم أصابَه في الغارة أيام صِباه، على ما أخبرني، فيجرُّها في قَرِيب المشي، ويتناولُه الرّجال على الأيدي عند طول المسَافة، وهو مَصْنُوع له؛ والملك لله يؤتيه من يشاء من عباده.

ـ أهذه آخر مغامراتك السلطانية؟

ـ نعم، فلما رجعتُ إلى مصر، وبَدا لَهمُ في أمري، فوَلّوني القضاء في أواخر شعبان من السنة، واستمررتُ على الحال التي كنتُ عليها من القيام بالحقّ، والإعراض عن الأغراض، والإنصاف من المُطالب؛ ووقَع الإنكارُ عليّ ممّن لا يَدين للحق، ولا يُعطي النَّصَفة من نفسه، فسَعوا عند السلطان في ولاية شخصٍ من المالكية يُعرف بجمال الدين البِساطي، بَذَل في ذلك لسُعاةٍ داخلوه، قطعةً من مالِه، ووُجوهاً من الأغراض في قضائه. قاتل الله جميعهم، فخلَعوا عليه أواخرَ رجب، سنة أربع وثمانمائة. ثم راجع السلطان بصيرتَه،

وانتقَد رأيه، ورَجعَ إليّ الوظيفة، خاتم سنة أربع، فأجريتُ الحال على ما كان. وبقي الأمر كذلك سنة وبعض الأخرى، فعزلوني، ثم أعادوني عاشرَ شعبان سنة سبع، ثم أدالوا به منّي أواخر ذي القعدة من السنة وبيد الله تصاريف الأمور.

ـ وها أنت تعتزل الحياة بنفسك منصرفاً إلىٰ تدوين سيرتك فأدهشني يا مولانا وأنا أتأمل الأوراق التي أمامك فأجد أنك تضيف حركات إلى بعض الحروف غريبة عن الحركات المعهودة فهل لي أن أسألك في شأنها؟

ـ إنما لكي يسهل فهمها لدى البربر.

ـ هل أنت عالم في اللغة أيضاً؟

ـ اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، والكتابة من بين الصنائع هي الأكثر إفادة.

ـ ماذا تقصد بكلمة ملكة؟

ـ الملكة في اللغة هي التي يتلقنها الصبي من أهله ثم لا يزال سماعه لها يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم فتصير بذلك ملكة لغوية بصفة راسخة. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل.

ـ إذن هي في بدايتها ليست صناعة؟

ـ الذي يحتاج للصناعة ليس اللغة بل تأليف الكلام للعبارة، فالتأليف هو صناعة المعاني، أو القوالب للمعاني، فكما أن الأواني التي يُغترف بها الماء بجر قد تكون آنية ذهب أو فضة أو زجاج أو خزف، لكن الماء هو واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني باختلاف جنسها وصنعها، وكذلك جودة اللغة وبلاغتها، تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه.

ـ وما رأيك في الاختلاف الذي حصل للغة نفسها، في عهدك، عن لغة مضر؟ وهل هو طبيعي؟

ـ لما جاء الإسلام، وفارق العرب الحجاز طلباً للملك الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجمَ تغيرت تلك الملكة اللغوية لديهم بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعرّبين. والسمع هو أبو الملكات اللسانية، ففسدت اللغة بما ألقي إليها مما يغايرها، لجنوحها إليه باعتيادها السمع.

ـ وهل أن الفساد أنتج لغة مغايرة؟

ـ أما أنها لغة مغايرة قائمة بنفسها فهو ظاهر، يشهد ما فيها من التعابير التي تعدّ في صناعة أهل النحو لحناً...

ـ تقصد خطأ؟

ـ نعم، وهي تختلف باختلاف الأمصار، فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب، وكذا الأندلس معهما، وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصودة، والإبانة عما في نفسه، وهذا معنى اللسان واللغة.

ـ وما حكمك في هذه اللغة المغايرة وهل لها بلاغة؟

ـ ما معنى البلاغة؟ إذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة السامع، وهذا معنى البلاغة.

ـ لكن ليس هذا رأي النحاة!

ـ لا تلتفتن إلى خربشة النحاة، أهل صناعة الإعراب، القاصرة مداركهم عن التحقيق بقولهم إن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وإن

اللسان العربي فسد، اعتباراً بما وقع في أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه، وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم وألقاها القصور في أفئدتهم. لأننا نجد الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى، والتعبير عن المقاصد والتعاون فيه، بتفاوت الإبانة، موجود في كلامهم لهذا العهد، وفي أساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة في مخاطباتهم، والذوق السليم والطبع السليم شاهدان بذلك، ولم يفقد من أحوال اللسان المدوّن إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة.

ـ لكن أليس الإعراب هو الذي يحدد مبلغ البلاغة؟

ـ الإعراب لا مدخل له في البلاغة، وإنما البلاغة هي مطابقة الكلام للمقصود ولمقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالاً على الفاعل، والنصب دالاً على المفعول أو العكس، وإنما يدل على ذلك قرائن الكلام بالدلالة بحسب ما اصطلح عليه أهل الملكة، فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحّت الدلالة، وإذا طابقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحّت البلاغة، ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك.

ـ حسناً، إذا كان الأمر على هذا النحو يا مولانا، فهل يصير لهذا الاختلاف قواعد نحوية جديدة، كما صار للغة مضر في السابق؟ وهل يجوز هذا؟ فتكون لهذه الملكة الجديدة التي نسميها اللغة العامية قواعدها الخاصة بها؟

ـ نعم، لعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد، واستقْرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية التي فسدت دلالتها بأمور أخرى وكيفيات موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها، ولعلها

تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر، فليست اللغات وملكاتها مجاناً.

ـ فلماذا لم يحدث هذا؟

ـ لأن لغة مضر المغايرة في كثير من تصاريفها وأوضاعها إلى لغة العرب لعهدنا، نزل بها القرآن، وخشية تناسيها وانغلاق الأفهام عنها بفقدان اللسان الذي نزلت، احتيج إلى تدوين أحكامه ووضع مقاييسه واستنباط قوانينه، وسماه أهله بعلم النحو وصناعة العربية، أي أن العناية بلسان مضر كانت من أجل الشريعة، وليس عندنا لهذا اللسان الجديد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه.

ـ أي أن هذه اللغة العامية المغايرة للفصحى لن يكون لها أبداً قوانين جديدة لضبط أوضاعها، فلماذا أثبتّ أنت يا مولانا في مقدمتك العديد من القصائد العامية؟ أنكاية بعلماء النحو أم ماذا؟

ـ لأن الكثير من المنتحلين للعلوم في هذا العصر، وخصوصاً علم اللسان، يستنكر هذه الفنون التي لهم..

ـ أي لشعراء العامية؟

ـ نعم، ويعتقد أن ذوقه إنما نبا عنهم لاستهجانها وفقدان الإعراب منها.

ـ يبدو أنك يا مولانا لا تشارك أهل عصرك في الكثير من آرائهم في مختلف الميادين، فمن الذي سيحكم بينك وبينهم؟

ـ علم التاريخ.

□ □ □

أفحمني ابن خلدون، فلم أجد بعد ما أسأله، كانت الظلمة غشيت البيت، فنهضت وودعت.

ملاحظة حول آثار وتأثير ابن خلدون

في كتاب ناتانيل شميت الصادر في نيويورك ١٩٣٠ بعنوان «ابن خلدون عالم اجتماع وفيلسوف»، يقول بأن أربعمئة سنة كانت انقضت على وفاة ابن خلدون حين شرع علماء أوروبا يدرسون كتاباته ويشتغلون بها ويبحثون عن مخطوطاته ويترجمونها.

وكان البارون سيلفستر دو ساسي أول من انتبه لآثار ابن خلدون فنشر في ١٨٠٦ ترجمة منسوبة إليه، ثم عاد دو ساسي بعد أربع سنوات، سنة ١٨١٠ فنشر ترجمة لأجزاء أخرى من المقدمة، ثم عاد فواصلها حتى أنهاها بين ١٨٢٦ و١٨٣١.

وهكذا فتح دو ساسي الأنظار على هذا المفكر العربي فتبعه هامر بورجستال وأعجب بابن خلدون ووضعه في طبقة مونتسكيو وجعل عنوان كتابه عنه «مونتسكيو العربي». ومن الفرنسية والألمانية إلى ترجمة إيطالية لمقدمة ابن خلدون على يد ميكال أنجلو دو لانسي - ١٨٢٠. ثم في ١٨٢٥ و١٨٢٨ أعلن ف.ل. شولز أنه عثر على ثمانية مجلدات منسوبة إلى ابن خلدون ونشر مقتطفات منها في «المجلة الآسيوية» وهي المجلدات التي صنفها ابن خلدون في «تاريخ البربر».

وفي ١٨٤٤ نشر نويل دو فيرجيه «تاريخ أفريقيا تحت حكم أسرة الأغالبة» ومعه النص العربي الأصلي لابن خلدون.

وفي ١٨٤٤ نشر دوسلين ترجمة لتاريخ حياة ابن خلدون. وبين ١٨٤٧ و١٨٥١ نشر النص العربي «لتاريخ البربر»، ثم نقل منه إلى الفرنسية، وفي ١٨٥٧ نشر ميشال أميري عدداً من نصوص تاريخ ابن خلدون.

وفي ١٨٦٠ نشر المستشرق رينهارت دوزي نصوصاً من كتابات ابن خلدون عن الممالك المسيحية في إسبانيا.

ومنذ مطلع القرن العشرين كانت مؤلفات ابن خلدون مترجمة كاملة إلى أهم اللغات الحية.

وكانت أول موسوعة علمية أشارت بتوسع إلى آراء ابن خلدون هي موسوعة «أرسن وغروبر»، وتضمنت مقالات دقيقة ومكثفة عنه للمستشرق غوستاف فلوبل والعلماء: م.رينو، ألفرد فون كرامر، هنريك فرديناند، ستانفيلد وغيرهم.

ومن ثم الدراسات الموسعة للمستشرقين كارل بروكلمان، كلود هيوارد، إيتالوا بينزي، نيكلسون وغيرهم ثم كل الموسوعات العالمية.

وعن الغربيين راح أيضاً بعض المفكرين والمؤرخين العرب يكتبون عن ابن خلدون. وظلت الدراسات العربية غير وافية حتى وضع طه حسين رسالته عن «فلسفة ابن خلدون الإجتماعية»، وصدرت في باريس بالفرنسية في ١٩١٨ مجازة من جامعة السوربون في ١٩١٧، ثم منحتها كوليج دو فرانس جائزة «سنطور»، ونقلت هذه الرسالة إلى العربية في ١٩٢٥ على يد محمد عبد الله عنان بعنوان «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ـ نقد وتحليل».

وفي نقده للرسالة يقول ساطع الحصري إنها المرجع الوحيد آنذاك لمن أراد الاطلاع على فلسفة ابن خلدون الاجتماعية من مصادر عربيه. وكذلك اعتبرها غاستون بوتون مرجعاً مهماً لدى تأليفه كتابه «ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية».

لكن ساطع الحصري يأخذ على طه حسين أنه كثيراً ما كان يضع آراء ابن خلدون دون مكانها من آراء المفكرين الغربيين، ويبرر ذلك بأن طه حسين كتب رسالته وكان حديث عهد بدراسة علم الاجتماع.

وفي مقدمة رسالته يعترف طه حسين بأن الذي شجعه على

كتابتها أستاذه في الكوليج دو فرانس، كازانوفا، الذي كان وضع رسالة عنه بعنوان «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً».

وتوالت بعد كتاب طه حسين بالعربية دراسات مختلفة، منها دراسة ساطع الحصري، ودراسة محمد عبد الله عنان إلى الدراسة التي وضعها حسن حمدان (مهدي عامل) في منشورات الفارابي، إلى دراسة الجابري، بعنوان «العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية»، دار النشر المغربية، إلى عبد القادر جغلول وكتابه «الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون»، عن دار الحداثة، إلى كتابين لعبد الله العروي آخرهما بعنوان «ابن خلدون وماكيافللي» عن دار الساقي، إلى كتاب محمد الطالبي «منهجية ابن خلدون»، دار الحداثة. ثم كتاب مصباح العاملي «إبن خلدون وتفوق الفكر العربي» وكتاب عزيز العظمة «إبن خلدون وتاريخيته» عن دار الطليعة، وأيضاً كتاب علي عبد الواحد بعنوان «عبد الرحمن ابن خلدون»، وهو الذي حقق أيضاً أهم طبعات مقدمة ابن خلدون في القاهرة، بعد الطبعة الأولى التي أشرف عليها الشيخ رفاعة الطهطاوي في مطبعة بولاق، وكانت أول طبعة عربية للمقدمة. إلى سيرة ابن خلدون في القاهرة كتبها رشدي صالح بعنوان «رجل في القاهرة»، ثم كتاب أبو القاسم محمد كرو: «العرب وابن خلدون»، عن دار الحياة، إلى ترجمات بالعربية لدراسات غربية، أهمها كتاب جورج لابيكا: «السياسة والدين عند ابن خلدون» ترجمة موسى وهبي وشوقي دويهي، عن دار الحداثة، ثم دراسة إيف لاكوست التي نقلها إلى العربية الدكتور ميشال سليمان بعنوان «العلامة ابن خلدون» وصدرت العام ١٩٧٤. وعنوانها الأصلي: «ابن خلدون، ولادة التاريخ في العالم الثالث».

كما أن «المقدمة» مستثناة، من بقية مؤلفات ابن خلدون، لا تزال طبعاتها في العربية تتوالى وآخرها طبعة دار الكتاب اللبناني

١٩٨٢. ومختارات من المقدمة صدرت في ١٩٨٦ عن دار المشرق من تقديم الدكتور ألبير نصري نادر.

ثم كانت ندوة جامعة القاهرة مطلع التسعينيات جمعت عدداً من الباحثين حول مؤلف ابن خلدون، وفيها كادت مداخلة الدكتور سمير أمين (بالفرنسية) بعنوان «الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية في مواجهة تحديات العصر» تكون أهم المداخلات ذات الطابع التقدمي، ويعتبر أمين أن الاجتهاد والإبداع مفهومان مختلفان في قاموس اللغة الفلسفية العربية، فالاجتهاد يخص مجال الشريعة (القرآن الكريم والسنة) وفي هذا الإطار يعتمد الاجتهاد على تأويل النص ليتكيف مع ظروف المجتمع الممكنة، برغم أن هذا الاجتهاد له سقف هو الشريعة. أما الإبداع فيختلف عن الاجتهاد بأنه يخص كل مجالات المعرفة التي لا تحكمها الشريعة، مثل دراسة ظواهر الطبيعة والتفاعل معها، ويعتبر الفكر الإسلامي التقليدي «الإبداع» مجالاً للتكامل مع الطبيعة، لكن ما إنْ يتعارض هذا الإبداع مع علوم الشريعة حتى يصير مرادفاً للكفر، فيوصف بـ«البدعة».

ويعترف الدكتور أمين أن كل المجتمعات السابقة في التاريخ على الرأسمالية كانت تخضع لهيمنة إيديولوجية ذات مضمون ميتافيزيقي. وأن المجتمع الأوروبي نفسه كان يعتبر أن المسيحية «دين ودنيا» كما المجتمع العربي، من هنا أن تلك الحضارات اتسمت في القرون الوسطى بمجموعة من السمات المشتركة ومنها عجزها عن إنتاج «علم للاجتماع» ذلك لأن المنظور الميتافيزيقي للمجتمع منظور «ثابت» لا يعترف بالحركية والتطور المفروض موضوعياً على المجتمع. وإذا ثمة مجال للحركة الفكرية فهي من منظور تقويم أخلاقي، بحيث يكون السؤال هل تتماشى المتغيرات الطارئة مع الدين أو تتعارض معه؟

ويقابل الدكتور أمين بين الحضارتين العربية والغربية خصوصاً في

مجال تحرر الحضارة الغربية من الهيمنة الدينية. وصولاً إلى أن النهضة هي مبدأ إلغاء المطلق وإعطاء الحرية للفكر دون قيود مسبقة.

ثم يقول «نستنتج من ذلك أن القيود الممثلة في مبدأ الالتزام بالاجتهاد ـ أي البقاء في الحدود التي يسمح عندها بتأويل النص ـ كانت تمنع، في الفكر العربي الإسلامي، إنتاج علم اجتماعي وفكر حر بالمعنى الكامل». ويضيف: «إلا أن هناك استثناء جديراً بالذكر وهو نظرة ابن خلدون في أمور المجتمع والتاريخ».

ويتناول موضوع ابن خلدون من الوجهة نفسها التي سبق أن تناوله مهدي عامل في كتابه «في علمية الفكر الخلدوني» متفقاً معه حول غير نقطة وأهمها نقطة القطيعة التي تمثلها نظرية ابن خلدون في علم الاجتماع والتاريخ، فيقول مع مهدي عامل، بعد توسع في النظرية الخلدونية: «هذا هو الجانب الإيجابي العظيم في المشروع الخلدوني الذي فتح فعلاً عهداً جديداً فجعل الفكر الاجتماعي علماً. وإذ كان البحث عن القوانين الداخلية التي تحرك التاريخ لا علاقة له بالدين، في رأي ابن خلدون نفسه، فإن الحرية المطلقة ـ خارج الالتزام بنصوص مهما كانت ـ هي المبدأ الذي يحكم علم الاجتماع الحالي، وتالياً مبدأ الإبداع، شأنه في ذلك شأن علوم الطبيعة».

لكن الدكتور سمير أمين كما مهدي عامل كما غالبية دارسي ابن خلدون قلما تطرقوا إلى رأي ابن خلدون في المسألة اللغوية العربية حين أنها تصب كما نظريته كلها في إطار القطيعة بين الواقع والدين. أي أن ابن خلدون لأول مرة في تاريخ الأبحاث اللغوية يعالج هذه المسألة بانفتاح جديد كلياً على الرؤية اللغوية خارج قدسيتها برغم كثرة الذين ألفوا وصنفوا فيها. فكان ابن خلدون نقلة حاسمة. فهو إذ يعترف بالتغير اللغوي الجديد الذي

طرأ على العربية بعد الفتح الإسلامي من اختلاط العرب بالشعوب الأخرى التي سيطروا عليها، لا يقف موقف السابقين له أي الاستنكار، بل رأى إمكان بلورة قواعد جديدة لهذه اللغة المنحرفة، أي أنه لأول مرة في التاريخ العربي يفصل بين قداسة العربية والتطور التاريخي لها ولا يرى في «فساد اللغة» المضرية ما يستحق استنكاره. لأنه يعالج المسألة من وجهة علمية لا دينية، بل يسخر من هؤلاء العلماء الذي يستنكرون الإبداع في اللغة العامية.

وسبق ابن خلدون إلى التذمر من النحاة عديد من المشتغلين بالأمور اللغوية إلا أنه كان تذمراً مقتصراً على التفاصيل في معالجة بعض القواعد النحوية ولم يذهب أحد قبله، انطلاقاً من الأمر الواقع، إلى الاعتراف بأن ثمة لغتين عربيتين مختلفتين للاستعمال وأن بالإمكان الكتابة باللغة الجديدة المختلفة عن القديمة التي جعلها تطور الظروف التاريخية مختلفة.

والغريب أن آراء ابن خلدون في اللغة، كما في الاجتماع والتاريخ كسرت طوق النظرية الدينية حولها ولم تجعل من ابن خلدون كافراً في نظر معاصريه.

وهذا أحد الباحثين المعاصرين المختصين بابن خلدون، الدكتور علي عبد الواحد وافي الذي أشرف على تحقيق «مقدمة» ابن خلدون في الطبعة عن «لجنة البيان العربي» في القاهرة، يعلق على فصل رئيس في باب اللسانيات بعنوان «فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير»، بقوله: «وكان أولى بابن خلدون أن يعنون ذلك الفصل على هذا النحو: «فصل في الرد على زعم أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة...». حين أن ابن خلدون كان واضحاً في تأكيد هذا التغاير. فكيف تأتى للدكتور وافي أن يرى العكس؟

وإذا هذا حال الباحثين السلفيين المعاصرين. فكيف حال

الباحثين السلفيين في القرن الرابع عشر وكانوا يعيشون الانحطاط العقلي والديني مذ أقفلوا حتى باب الاجتهاد.

كان ابن خلدون يشخص العلة، وكان يعيش عصر الردة على العقل، حيث تعاليم ابن رشد والفارابي والرازي وغيرهم من الفلاسفة العقلانيين صارت محرمة، واختلسها هو اختلاساً عن أستاذه الشجاع الآبلي، عدا كون اهتمامات ابن خلدون ليست لغوية أو نحوية في الأصل، فلم يتطرق إلى هذه المسألة إلا لأنه لا يستطيع في حديثه عن الاجتماع أن يقفز عن تشريح اللغة أسوة بتشريح كل جوانب المجتمع الذي يعيشه، لكنه كان أول من رأى هذه الإشكالية، مذ صارت مزمنة في عهده، في حجمها الصحيح. وأول من تجرأ فأشار إلى السبب الذي سيجمد اللغة العربية ويمنع «النحو» فيها من التطور، أي الارتباط بالشريعة.

في معرض تتبعنا ابن خلدون في الإشكالية اللغوية في زمنه تطل ثغرة في عرضه يصعب الجزم في أسبابها، فهو مع تأكيده المغايرة بين اللغتين العربيتين، ومع قوله بأن الملكة «إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة» ثم قوله: «إن الملكات كالصنائع لا تزدحم، وإن من سبقت له إجادة في صناعة فقل أن يجيد أخرى أو يستولي فيها على الغاية» ـ لا يفصح كيف ينظر إلى الذين يكتسبون الملكة الثانية، أي لغة قريش، ويحاولون الإبداع فيها، بعد أن تكون سبقت إلى لسانهم ملكة أخرى، هي العامية. ولو فعل لأزال هذا الالتباس الذي يوحي بالتناقض.

وفي اعتقادي أن ابن خلدون أدرك أنه يواجه طريقاً مسدوداً: أي الاعتراف باللغة الجديدة، واستحالة اهتمام النحاة بها وتقعيدها فاستسلم للأمر الواقع، ويجب أن لا ننسى، كما ذكرنا، أنه كان يعيش في عصور الانحطاط العربية وكانت

العقلانية طويت وحوربت في أشخاص الفلاسفة العقلانيين وأحرقت كتبهم وحرم تداولها.

لذا يتسامح ابن خلدون في مسألة الملكة ويعتبرها صناعة يمكن اكتسابها، ونعرف نحن استحالة أن تصير الملكة طبيعية، بل سوف تظل مكتسبة. ونستشهد بهذه القصة من ابن جني في كتابه «الخصائص» عن أبي حاتم السجستاني في قوله:

«قرأ عليّ أعرابي (طيبى لهم وحسن مآب) فقلت طوبى، فقال: طيبى فأعدت فقلت: طوبى، فقال: طيبى، فلما طال عليّ الوقت قلت طوطو، قال طي طي». ويعلق ابن جني بقوله: «أفلا ترى هذا الأعرابي، وأنت تعتبره جافاً كزا، لا دمثاً ولا طيعاً، كيف نبا طبعه عن ثقل الواو إلى الياء فلم يؤثر فيه التلقين ولا ثنى طبعه عن التماس الخفة هز ولا تمرين».

وابن جني لم يكن يدافع عن هذا الطبع للأعرابي، إلا أننا نفهم منه بوضوح كم الملكة الطبيعية أقوى من الملكة المكتسبة. ونذكر هذا في الأقل رداً على الذين يقترحون، للخروج من مأزق ازدواجية اللغة العربية بين عامية وفصحى، أن يفرض تعليم الفصحى على كل طبقات الشعب، كما يقول ساطع الحصري، بحيث يصير التكلم بها في البيت والشارع، كل وقت.

إن التعليم يساعد على اكتساب لغة جديدة ولا يستطيع أن يجعل اللغة الجديدة طبعاً، أو ملكة طبيعية.

وابن جني الذي عاش في عصر سابق لابن خلدون أدرج في كتابه «الخصائص» كثيراً من الأمثلة التي يمكن أن نستشهد بها في دفاعنا عن طرح ابن خلدون ودفاعه عن العامية.

ففي الباب الذي يعقده ابن جني في كتابه «الخصائص» حول مسألة التعارض بين السماع والقياس، يبين الفرق بين ما كان أقوى قياساً وما كان أكثر استعمالاً فيقول: «وإن شذ الشيء في

الاستعمال وقوي في القياس كان استعمال ما كثر استعماله أولى، وإن لم ينته قياسه إلى ما انتهى إليه استعماله».

وهذا يعني أن ابن جني يقدم الاستعمال على القياس.

قد نظلم ابن خلدون إذ نتطلب منه بعد سبعة قرون أن يحل لنا مشكلتنا اللغوية وكان السبّاق إلى وضع يده على الجرح بجرأته وشجاعته ورؤيته النافذة كعبقرية شهد لها العالم أجمع.

الفصل الثامن

مع رفاعة الطهطاوي
(١٨٠١ ـ ١٨٧٣)

«إن الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، وسبباً في حبهم لأوطانهم».

رفاعة الطهطاوي

تميز الشيخ رفاعة الطهطهاوي في عصر النهضة العربية ليس فقط بأنه الكاتب السباق إلى التعريف بروح الدستور الفرنسي وأجواء الحرية التي كانت تعصف منه على العالم، بل بالتعاطف الضمني، بقدر ما كانت تسمح به ظروف الثلث الأول من القرن التاسع عشر في مصر والعالم العربي والإسلامي، خصوصاً أنه ابن عائلة عريقة توارثت العلوم الدينية، وكان هو نفسه خريج جامع الأزهر ثم أحد أساتذته.

كان من حسن حظ الطهطاوي أن القرعة وقعت عليه ليكون إمام البعثة العلمية المصرية التي أوفدها محمد علي، باني مصر الحديثة، إلى فرنسا لدراسة اللغة الفرنسية بغية ترجمة الكتب التي لها علاقة بالإدارة الحربية والصناعية والزراعية، ولو لم يكن يتمتع الطهطاوي بعقل متنوّر وبروح رسالية نهضوية لاكتفى بمهمة الراعي الديني لتلك البعثة، ولعله لو لم يكن يتمتع بذلك العقل لما رأى في فرنسا إلا ما هو مدان في التربية الإسلامية والمشرقية بعامة، الطالعة من

القرون الوسطى، فلم ير غير جانب الاختلاف السلبي في مجتمعها عن مجتمعه، وليس الجانب الإيجابي المحسوب على الروح الإنسانية المتمردة على ظلمات القرون الوسطى. وهكذا كان الطهطاوي الحلقة التنويرية المعاصرة التي تربطه بسلسلة المتنورين من أسلافه في التاريخ العربي الإسلامي، كما ستربطه بأخلافه مثل الأفغاني وعبده والكواكبي من علماء الدين المتنورين الذين خاضوا الحياة الثقافية والسياسية العربية الإسلامية ودفعوها خطوات في طريق التقدم.

ولم يكن الطهطاوي يختلف عن سابقيه في التعرض لرجعيي عصره إلا أنه استطاع بقوة شخصيته وصدق تطلعاته وعظمة تحدّيه أن يكون نقلة مهمّة في مجتمعه: من التقوقع إلى الانفتاح، ومن التعتيم إلى التنوير.

ولعلني هنا يجب أن أضيف في تعريفي به الميزة التي لم تكن لأسلافه، ميزة قرن التنظير بالممارسة كما سنتبين من سيرته الفذة في هذا الحديث معه.

* * *

عندما دخلت عليه في بيته في شارع مهمّشة في حي الشرابيّة في القاهرة، بناء على موعد سابق كان حدده لي تلميذه ومساعده صالح مجدي، كان الشيخ غارقاً بين أوراقه المتناثرة على المنضدة الواسعة المنخفضة التي تتوسط صحن الدار الذي صار المكتب وقاعة الاستقبال في الوقت نفسه.

كان الطهطاوي في الثانية والسبعين، وكان كما وصفه لي تلميذه، الذي رافقني إليه: قصير القامة، عظيم الهامة، أسمر اللون، واسع الجبين، تدل قسمات وجهه الصارمة على اللقب الذي أطلقه عليه

الشيخ السادات، شيخ الصوفية في زمنه، لقب «أبو العزم».

كان الطهطاوي آنذاك أبلّ، قبل وقت يسير، من مرض النزلة المثانية، للمرة الثانية في تلك السنة، التي ستكون سنته الأخيرة. وبرغم عبء نصف قرن من الكفاح في الميادين الثقافية والاجتماعية والإدارية والسياسية لتطويرها وتقدمها، لا يزال يحتفظ بحضور قوي وصوت آسر تزيده جاذبية لثغته بحرف الراء التي كان عُرف بها في التاريخ واصل بن عطاء، أحد أقطاب الصوفية.

بدا المظهر الخارجي للطهطاوي أنه كان كريماً في كل شيء إلا على نفسه، بهندامه المتواضع الذي لا يتناسب مع ثرائه، ربما لأنه، كما قال لي تلميذه، كان يتبع أسلافه الأفاضل لانشغالهم بما هو أهم من ملابسهم. لكن لفتني إكثاره من التدخين، هو الشيخ المعمّم.

عندما جلسنا إليه، أنا وصالح، لملم أوراقه المبعثرة أمامه التي علمت، حين استفهمت عنها، أنها بروفات كتابه الأخير، وهو الجزء الثاني من كتاب عن تاريخ مصر والعالم بعنوان «أنوار توفيق الجليل»، الذي كان تحت الطبع، فاغتنمت الفرصة، لكي لا يتبدل على الشيخ الجو الذي كان منشغلاً فيه، فسألته عن الأسلوب الذي اتبعه في كتابة التاريخ، فقال:

اكتفيت بذكر جوامع الكلم في هذا الكتاب التاريخي النافع، وبيان ما اشتمل عليه مما يتعلق بالمدنية والعسكرية، والإفصاح عمّا سلف من إبداع الفنون والصنائع، واختراع وسائل عموم المنافع.

ـ هل اطلعت على مقدمة ابن خلدون يا شيخ رفاعة؟

ـ إنما أمرت بطبعها، وستخرج من مطبعة بولاق في القريب.

ـ ولعلك تأثرت بها؟

ـ نعم، لذلك تجنبت في كتابة التاريخ الأقاويل غير المرضية مما يظهر بعرضه على ميزان العقل أنه محض خرافات تولّع بها الإخباريون والقصّاص، إذ كثير من كتب السير مشحون بخوارق العادات ومملوء ببوارق خيال المعتقدات.

ـ مثل ماذا يا شيخنا؟

ـ مثل اعتقاد العوام عن أوائل المصريين بأن أعمارهم كانت طويلة، وجثثهم كانت عظيمة...

ـ ربما لانبهارهم يا شيخ بهذه الآثار العظيمة التي تركوها...

ـ ولقصور أذهان العامة عن مقدار ما اجتمع لأولئك الأوائل من علم الهندسة، واجتماع الهمّة، وتوفّر العزيمة ومصابرة العمل والتمكن من الآلات والتفرّغ للأعمال.

ـ وما همك يا شيخ رفاعة من هذه الآثار وقد تركها أسلافك القريبون ينهبها الأجانب ويملأون بها متاحفهم.

ـ حيث إن مصر أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا، فهي أولى وأحق بما تركه لها السلف. وسلب الأجانب إياها كاختلاس حُلى الغير للتحلي بها.

ـ هذا كلام سليم يا مولانا، وأعتقد أن محمد علي الكبير كان يوافقك عليه، ونحن نعرف تقديرك له، وإعجابك بأعماله، فهل لك أن تحدّثنا عنه؟

ـ كان المرحوم محمد علي سليم القلب، صادق اللهجة، أميناً في تصرفه، حكيماً في أعماله، كريماً للغاية، حريصاً على إعمار البلاد، وفيّاً في معاشرته، وإن كان في بعض المواضع سريع الغضب، فقد

كان قريب الرضا، حليف الحلم، وكان مقداماً على اقتحام الأهوال، صبوراً على الشدائد وتنقّل الأحوال. قوي الفطنة، سريع الإدراك. يجول فكره في الأمور البعيدة، بصيراً في الحساب العقلي، عجيب البداهة، تعلّم القراءة والكتابة في وقت قصير، وكان عمره إذاك خمسا وأربعين سنة فواظب على الاطلاع على ما في الكازيتات (الجرائد) الإفرنجية التي كانت تُترجم له. وكان صاحب فراسة، إذا تكلم أحد أمامه بلغة أجنبية فهم عليه من النظر إلى حركاته وإشاراته. كان يستشير العقلاء والعلماء في جلّ أموره، وكان نشيطاً يحب الحركة، ويكره الكسل. قليل النوم، يستيقظ غالباً عند الفجر، يسمع بنفسه العرضحالات التي تعرض له يومياً عند الصباح، ويعطي عنها جواباً ثم يذهب لمناظرة العمارات الميرية التي كان مُغرماً بها. وكان متديّناً بدون حميّة عصبية، ولا تشديد، فكان يغتفر لأهل الملل والدول في بلاده التمسك بعقائدهم وعوايدهم، وهو أول من أعطى للعيسوية (المسيحية) الداخلين في الخدمات الميرية مزايا المراتب المدنية. وكان يؤثر الفعل على القول، بمعنى أنه إذا أراد ترتيب مهمة فيها منفعة للأمة شرع فيها بقصد التجريب، وأجراها شيئاً فشيئاً على طريق الإصلاح والتهذيب، فإذا سلكت في الرعيّة وصارت قابلة لعوامل المفعولية كساها ثوب الترتيب والانتظام ضمن قانون الأصول والأحكام.

ـ أتمنى أن لا أحرجك يا شيخ بسؤالي إذا كنت موافقاً لمحمد علي في حروبه؟

ـ ما كانت فتوحاته في السودان ولا حروبه مع والي عكا، أو جَوَلان جنوده في الشام وغير الشام، من محض العبث ولا من ذميم التعدي، إذ كان جلّ مقصوده تنبيه أعضاء ملة عظيمة تحسبهم أيقاظاً وهم رقود.

ولولا بقاؤه تحت ولاء الدولة العليّة، ومراعاة حفظ الحالة الراهنة على ما هي عليه من الراجحية والمرجوحية، لجال في الفتوحات الخارجة، وحسَّن حالة التمدن، وجدَّ في جادة العمران، وفعل ما فعله الإسكندر، حيث اتحدا في البلد فكان لا مانع أن يتّحدا في المظهر.

ـ أهما من بلد واحد حقاً؟

ـ من سعد مملكة مقدونيا، وتخليد فخارها أنها موطن أميرين جليلين بقي ذكرهما في الخافقين.

ـ هل كان يقرأ محمد علي كتب التاريخ؟

ـ لا سيما تواريخ الفاتحين.

ـ أتودّداً لأميرك يا مولانا أن أول كتاب ترجمته، بعد تعلمك الفرنسية في باريس، كتاب «نبذة في تاريخ الإسكندر الأكبر»؟

ـ بل ترجمت له كتباً في كل أمر، ولنفع العموم، إن له اليد الطولى التي نقلت الأهالي من صورة إلى صورة، فجدّد المدارس التي كان أنشأها لتعود بالنفع على الفنون والصنائع من سائر أنواع المنافع، وأيضاً مدرسة الألسن، الأهلية والأجنبية لمعرفة اللغات والاستفادة من ترجمة الكتب التي نتج عنها تكثير المعلومات، فأحرزت ديار مصر منها الفوائد الجمة والمعارف المهمة.

ـ كيف حدث يا شيخ رفاعة أن وقع الاختيار عليك لمرافقة البعثة المصرية إلى باريس؟

ـ لما منّ الله سبحانه وتعالى عليّ بطلب العلم بالجامع الأزهر، كنت من معشر جارت عليهم الأيام بعد أن أجرت غيثها في ديارهم، فسهل لي العلم الدخول في خدمة صاحب السعادة، أولاً في

وظيفة واعظ في العساكر الجهادية، ثم منها إلى رتبة مبعوث في باريس صحبة الأفندية المبعوثين لتعلّم العلوم والفنون الموجودة بهذه المدينة البهية.

ـ أي أن مهمتك كانت واعظاً ومرشداً للبعثة ولم يكن يتوجب عليك أن تتعلم الفرنسية. فلماذا أصريت على ذلك؟

ـ إعلم أن المركوز في الأسماع، في القديم والحديث، وعليه الإجماع بعد الكتاب والحديث أن خير الأمور العلم، وأنه أهمّ كل مهم.

ـ وكيف جاءتك فكرة تأليف كتاب عن باريس؟

ـ لما رُسم اسمي في جملة المسافرين، وعزمتُ على التوجه، أشار علي بعض الأقارب والمحبين ولا سيما شيخنا حسن العطار المولع بسماع عجائب الأخبار، أن أنبّه على ما يقع لي في هذه السفرة، وعلى ما أراه من الأمور فأقيّده ليكون نافعاً في كشف القناع عن محيّا تلك البقاع التي يُقال فيها عروسة الأقطار، وليبقى دليلاً يهتدي به إلى السفر طلاب الأسفار، خصوصاً أنه من أول الزمان إلى الآن لم يظهر في اللغة العربية، على حسب ظنّي، شيء في تاريخ مدينة باريس، كرسي مملكة الفرنسيس، ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها.

ـ فكان كتاب الرحلة فتحاً؟

ـ سمّيته «تخليص الإبريز في تلخيص باريس».

ـ لكنه كان أكثر من مجرد وصف، ففي كتابك ما يشبه الرسالة عن روح باريس الثورية، إلى الأمة المصرية، فهل أن ظني في محله عن رسالتك يا شيخنا؟

ـ نعم، أنطقتها بحثّ ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت، والحقّ أحق أن يُتبع. ولعمر الله أنني مدّة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتّعها بذلك وخلوّ ممالك الإسلام منه.

ـ هل تقصّدت سهولة التعبير، التي تميز بها كتابك هذا عن أقرانه؟ ولماذا؟

ـ الحق أني ارتكبت في تأليف هذا الكتاب السهولة حتى يمكن لكل الناس الورود على حياضه والوفود إلى رياضه.

ـ بما في ذلك السلطان؟

ـ سائلاً الله أن يجعل هذا الكتاب مقبولاً لدى صاحب السعادة، وأن يوقظ به نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم.

ـ وهل استجاب الله والسلطان لدعائك؟

ـ لا يتأتى لإنسان أن ينكر ما برعت به مصر الآن من الفنون والصنائع، وقد وُجدت بعد أن لم تكن، فما أنفقه صاحب السعادة على ذلك كان في محله اتفاقاً. أنظر إلى الورش والمعامل والمدارس ونحوها، ترى أنه لا يمكن إدراك هذا النظام إلا لمن رأى بلاد الإفرنج أو شاهد الوقائع.

ـ هذا يعني أن رضاك الحالي أنساك المشاق التي تكبدتها في ذلك. أكانت صعبة مهمتك في باريس، أعني تعلم اللغة؟

ـ تعلّمنا الأبجدية في ثلاثين يوماً، في مرسيليا، قبل وصولنا إلى باريس. وفي باريس كنا نقرأ في الصباح ساعتين ثم بعد الظهر درس في الرسم، ثم درس فرنساوي، وفي كل جمعة ثلاثة دروس من علمي الحساب والهندسة.

ـ في المدرسة؟

ـ لا. تفرقنا في مكاتب متعددة. كل اثنين أو ثلاثة أو واحد في مكتب، مع أولاد الفرنساوية، أو في بيت مخصوص عند معلم مخصوص.

ـ ما الذي لفتك أول الأمر في بلاد الإفرنج يا شيخ رفاعة؟

ـ أن الإفرنج ليسوا مثل نصارى القبط في مصر، أسراء التقليد، بل يحبون دائماً معرفة أصل الشيء، والاستدلال عليه، ويرغبون باستنباط الجديد دوماً. وظهر لي فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم، وبذلك تعرف خلوّ بلادنا من الكثير منها.

ـ ما الذي من عوائدهم بدا مستغرباً لك يا شيخ، سواء كانت قبيحة أو مليحة؟

ـ من العادات التي لا بأس بها أن النساء كالرجال في جميع الأمور، ومتولعات بحب المعارف. كما أن باريس نظيفة، وهي خالية من الحشرات فلا يسمع بأن إنساناً لدغته عقرب. ثم إن حيطان الغرفات والأرض من خشب، وهم يسترون الحيطان بورق منقوش نقشاً نظيفاً، فهو أحسن من عادة تبييض الحيطان بالجير عندنا، فإن الورق لا يعود منه شيء على من مس الجدار، بخلاف الجير.

ـ وماذا عن الأكل؟

ـ عادة الفرنساوية الأكل في طباق كالطباق العجمية أو الصينية لا في آنية النحاس أبداً، ويضعون على السفرة دائماً، قدّام كل إنسان، شوكة وسكيناً وملعقة...

ـ شوكة وسكين وملعقة؟

ـ إياك أن تجد ما أذكره لك من باب الهذر والخرافات، أو من حيز الإفراط والمبالغات، إن بعض الظن إثم والشاهد يرى ما لا يراه الغائب.

ـ عذراً، لن أستغرب أي شيء بعد. وماذا عن الشراب؟

ـ الغالب في الشراب عندهم النبيذ على الأكل، ولا يتغزلون بها كثيراً في أشعارهم، فليس للخمرة أسماء كثيرة كما عند العرب، فهم يتلذذون بها في الواقع ولا يتخيلون في ذلك معاني ولا تشبيهات ولا مبالغات.

ـ أليس في كتبهم ذكر للخمرة أبداً؟

ـ عندهم كتب مخصوصة متعلقة بالسكارى وهي هزليات في مدح الخمرة لا تدخل في الأدبيات الصحيحة في شيء أبداً.

ـ أما عندهم خمّارات؟

ـ ما من حارة إلا مشحونة بهذه الخمارات. ولا يجتمع فيها إلا أرذال الناس وحرافيشهم مع نسائهم، ويكثرون الصياح، ومع ذلك لا يقع منهم في سكرهم أضرار أصلاً، وقد اتفق لي ذات يوم، وأنا مارّ في طريق باريس، أن سكراناً صاح قائلاً: يا تركي، يا تركي، وقبض بثيابي، وكنت قريباً من دكان يُباع فيه السكر ونحوه، فدخلت معه وأجلسته على كرسي وقلت لرب الحانوت، على سبيل المزاح: هل تريد أن تعطيني بثمن هذا الرجل شيئاً. فقال صاحب الحانوت: ليس هنا مثل بلادكم يجوز التصرف في النوع الإنساني. فما كان جوابي له إلا أنني قلت: وهل هذا السكران من النوع الإنساني! وهذا كله والرجل جالس على الكرسي ولا يشعر بشيء من ذلك. ثم تركته في المحل وانصرفت.

ـ وماذا عن الملابس؟

ـ من العوائد العظيمة في باريس لبس القمصان والصديريات، وإن الموسر يغيّر في الأسبوع عدة مرات، فلذلك لا أثر للقمل ونحوه إلا عند من اشتدّ به الفقر.

ـ هذا عن ملابس الرجال!

ـ وأما ملابس النساء في بلاد الفرنسيس فلطيفة، بها نوع من الخلاعة، وليس لهن كثير من الحلي، الحلق والأساور فقط وأحياناً عِقد في أجيادهن، أما الخلاخل فلا يعرفونها أبداً، ومن عوائدهن أن يحتزمنَ بحزام رفيع فوق أثوابهن حتى يظهر الخصر نحيفاً ويبرز الردف كثيفاً. ومن عاداتهن في أيام الحر كشف الأشياء الظاهرية من البدن. وكثيراً ما تأتي اللخبطة عندنا بالنسبة لعفّة نسائهن، والحق أن عفة النساء لا تأتي من كشفهن أو سترهنّ.

ـ أليس عندهم مجالس لهو؟

ـ إعلم أن هؤلاء الخلق حيث إنهم بعد أشغالهم المعاشية المعتادة، لا شغل لهم بأمور الطاعات الدينية.

ـ تقصد فروض الصلاة؟

ـ إنهم يقضون حياتهم في الأمور الدنيوية واللهو واللعب، ويتفننون في ذلك تفنّناً عجيباً.

ـ مثلاً.

ـ من مجالس الملاهي عندهم محال تسمى «التياتر». أو «السبكتاكل»، وهي يلعب فيها تقليد سائر ما وقع. والحقيقة أن هذه الألعاب جدّ في صورة هزل، فإن الإنسان يأخذ منها عبراً عجيبة، وذلك أنه يرى فيها سائر الأعمال الصالحة والسيئة، ومدح

الأولى وذم الثانية، حتى أن الفرنساوية يقولون: إنها تؤدب أخلاق الناس وتهذبها، فهي وإن كانت مشتملة على المضحكات فكم فيها كثير من المبكيات، فالتياتر عندهم كالمدرسة العامة يتعلم فيها العالم والجاهل. واللاعبون واللاعبات ويشبهون العوالم في مصر، لكنهم أرباب فضل عظيم وفصاحة.

ـ هل أفهم منك أن الإعجاب لديك غلب على الاستغراب؟

ـ إن مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان المنافع العمومية. والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزّين العمران...

ـ خصوصاً لمن يتقن لغاتهم. وفي اعتقادي أنك أتقنت اللغة الفرنسية.

ـ بعد أقل من سنة على مكوثي بينهم استحقيت هدية اللغة الفرنساوية بالتقدم الذي حصّلته فيها، وبالثمرة التي نلتها في الامتحان العام، ولقد حق لي أن أهنئ نفسي.

ـ ماذا قرأت وماذا ترجمت أثناء مكوثك في فرنسا؟

ـ ترجمت مدة إقامتي في فرنسا إثني عشر كتاباً أو شذرة. أما ماذا قرأت، فقد قرأت في الحقوق الطبيعية كتاب برلماكي، وهذا الفن، الذي فهمته فهماً جيداً، عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين، ويجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية. وقرأت أيضاً كتاباً يسمى «روح الشرائع» مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له منتسكيو. ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أنهم يلقبون ابن خلدون منتسكيو الشرق، أي منتسكيو الإسلام. وكتاب منتسكيو هذا أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية، ومبني على التحسين والتقبيح العقليين.

ـ ماذا تعني بالتحسين والتقبيح العقليين؟

ـ إن الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح من شأن العقل. وأقول هنا أنهم ينكرون الخوارق. ويعتقدون أنه لا يمكن مخالفة الأمور الطبيعية أصلاً. لذلك هم يقصرون فهم الأديان على أنها جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأما عمارة البلاد وتقدم الناس فهي تسد مسد الأديان، وإن عقول حكامهم أعظم من عقول الأنبياء.

ـ وماذا قرأت أيضاً؟

ـ قرأت أيضاً في هذا المعنى كتاباً يسمى «عقد التأنس والاجتماع الإنساني» مؤلفه يقال له روسو، وهو كتاب عظيم في معناه، وقرأت في الفلسفة تاريخ الفلاسفة المشتمل على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم.

ـ أما كنت تقرأ جرائدهم؟

ـ كنت متولّعاً بها غاية التولع، وبها استعنت على فهم اللغة الفرنساوية.

ـ ما الذي كان يعجبك فيها بالتحديد؟

ـ هذه الجورنالات، وإن كان يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى، إلا أنها قد تتضمن أخباراً تتشوّف نفس الإنسان إلى العلم بها. ومن فوائدها أنها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة، وكذلك إذا كان الإنسان مظلوماً من إنسان كتب مظلمته في هذه الورقات فيطلع عليها الخاص والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن يعتبر. وربما كنت أترجم منها مسائل علمية أو سياسية، خاصة وقت حرابة الدولة العثمانية مع الدولة الموسقوبية.

ـ بالمناسبة، أنت شهدت أيضاً ثورة ١٨٣٠، أو الفتنة كما التسمية الغربية للثورة بعامة، فما رأيك فيها؟

ـ في المادة الثامنة من الدستور الفرنساوي أنه لا يمنع إنسان في فرنسا أن يظهر رأيه أو يكتب أو يطبع، بشرط أن لا يضر بالقانون، فما كان سنة ١٨٣٠، وإذا بالملك قد أظهر عدة أوامر منها النهي عن أن يظهر الإنسان رأيه وأن يكتبه أو يطبعه إلا بعد أن يطلع عليه واحد من طرف الدولة، مع أن ذلك ليس حق الملك إلا بإجماع آراء ثلاثة: رأي الملك ورأي ديوان البير، ورأي ديوان رسل العمالات، ثم إن الملك أحس في نفسه المخالفة فأعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء مشهورين بأنهم أعداء للحرية التي هي مقصد رعية الفرنساوية، وبمجرد حصول هذه الأوامر قال غالب العارفين بالسياسات إنه يحصل في المدينة محنة عظيمة يترتب عليها ما يترتب.

ـ وهل كنت يا شيخ رفاعة موافقاً على تصرف الملك في منعه حرية الرأي؟

ـ قيل إن نزل الوحي على قوم بعد الأنبياء نزل على بلغاء الكتاب، وبهذه الديار، بل وفي غيرها، قد يبلغ الكلام حيث تقصر السهام، ومادة الخطابات فإنها قوية، ولها مدخلة عظيمة، خصوصاً إذا ما كان ذلك مقبولاً عند العامة ومقصوداً عند الخاصة.

ـ حسناً! وماذا فعلت رعيّة الفرنساوية؟ هل التزم كتابهم بالأوامر أم خالفوها؟

ـ خالفوها، فلما سمع بذلك ولاة الحسبة حضروا في المحال العامة ومنعوا الناس من قراءة هذه الكازيتات، وحاصروا مطابعها، وكسروا بعضها، وحبسوا من اتهموه من الطباعين، وبهدلوا كثيراً

ممن أظهر شيئاً مخالفاً لترتيب الملك، فقوي غضب الفرنساوية، فكانت العساكر السلطانية تحاول تفريق الزحمات المحتجة فعظم دوي الرعية فهجم العسكر على الرعية والتحم القتال بين الفريقين. وما مررت آنذاك بأي حارة إلا وسمعت فيها: «السلاح! السلاح! أدام الله الشرطة (لا شارت، أي الدستور) وأهلك الملك».

ـ وكيف انتهت الفتنة؟

ـ بخلع الملك شارل العاشر تصديقاً لقول الشاعر:

«إن النفوس على اختلاف طباعها
طمعت من الدنيا بما لم تظفر»

واعلم أن حب النفس خصلة جامعة لكل العيوب والذنوب.

ـ يخيل إليّ يا شيخ رفاعة أنك شامت بالملك متعاطف مع الرعية الفرنساوية.

ـ لا ينال السعادة من خص نفسه بها ولم يجعل لأخيه منها قدر حبّة.

ـ هل دخل في كراهيتك لهذا الملك شارل العاشر أنه هو الذي احتل بلاد الجزائر؟

ـ إن الفرنساوية أنفسهم تلقوا هذا الخبر من غير حماسة، وإن أظهر البعض الفرح والسرور به مثل المطران الكبير الذي لما سمع بأخذ الجزائر، دخل على الملك يشكر الله على ذلك، ويهنئه على هذه النصرة، وعلى كون الملّة المسيحية انتصرت نصرة عظيمة على الملّة الإسلامية، مع أن الحرب بين الفرنساوية وأهل الجزائر إنما هي أمور سياسية ومشاحنة تجارات ومعاملات.

ـ كلامك حق يا شيخ رفاعة. ولو لم تكن نفسك رجل دين، لقلت إن رجال الدين هم سبب العداوات بين أصحاب الأديان.

ـ وفي كل حال، فإن الفرنساوية، لما وقعت الفتنة، لم يأبهوا بهذه النصرة المسيحية، فكسروا بيت المطران بعد هروبه، وخربوه وأفسدوا جميع ما فيه، حتى أنه تخفّى ولم يعلم له أثر، ثم ما أن ظهر حتى اختفى ثانية بعد أن هجموا على بيته ثانية، وما زال مذموماً ومخذولاً.

ـ وماذا استنتجت من كل تلك الفتنة يا مولانا؟

ـ أن الحرية هي الوسيلة العظمى لإسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت الحرية مبنيّة على قوانين حسنة عدلية، كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم.

ـ تُردِّد يا مولانا كلاماً في الوطنية وحب الأوطان. فما هو مفهومك لكلمة «وطني»؟

ـ وطني يعني أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسيّة، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن، ومُعيناً على إجرائه. وانقياده لأُصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية. الوطني هو من الوطن بمنزلة أحد أعضاء الجسم من البدن. وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة. وإذا لم يعرف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه، ضاعت الحقوق المدنية التي يستحقها على وطنه.

ـ لكن، يا مولانا، ماذا عن الأمم غير المتمدنة؟

ـ كان أهالي غالب الأمم محرومين من تلك المزية في الأزمان التي كانت أوامر ولاة الأمور جارية على هوى أنفسهم. كانت الأهالي

إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكامهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة...

ـ واليوم؟

ـ اليوم صار الرأي العمومي سلطاناً قاهراً على قلب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه، ولا يهزل في قضائه، فويل لمن نفرت منه القلوب، واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب.

ـ تقصد ملوك هذا الزمان؟

ـ إن من مَلَكَ أحراراً طائعين كان خيراً ممن ملك عبيداً مروّعين.

ـ أي أنك موافق يا مولانا العالم على ما وافق علماء الفرنسيس؟

ـ لا تتوهم أن علماء الفرنسيس هم علماء دين، لأن القسوس إنما هم علماء الدين فقط، وأما من يُطلق عليه أسماء العلماء فهو من له معرفة في العلوم العقلية، فإذا قيل في فرنسا: «هذا الإنسان عالم»، فلا يُفهم منه أنه يعرف في دينه، بل أنه يعرف علماً من العلوم الأُخر.

ـ تقصد العلوم الشرعية؟

ـ العلوم الشرعية بمعنى القانونية، والأحكام القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هي مأخوذة من قوانين أخرى، أغلبها سياسي. وإن غالب ما في دستورهم ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسوله ﷺ، لكن فيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل، فقد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك، فالعدل أساس العمران.

ـ ومثلاً على عدلهم يا مولانا؟

ـ إن الدعوى الشرعية تقام على الملك، وينفّذ عليه الحكم كغيره.

ـ يتضح لي، أكثر فأكثر يا مولانا، أنك لا تنكر عليهم دستورهم برغم أنه نابع من العقل وليس من الوحي والكتب السماوية...

ـ انظر إلى هذه المادة الأولى من الدستور، فإن لها تسلطاً عظيماً على إقامة العدل، وإسعاف المظلوم، وإرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم.

ـ تقول إرضاء خاطر الفقير؟ أيكون الأمر مجرد إرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم؟

ـ إذا وجد العدل في قطر من الأقطار فهو نسبي إضافي، فلا عدل كلّي حقيقي، ولا وجود لذلك في بلد من البلدان، وكذلك لا وجود للإيمان الكامل والحلال الصرف ونظائره. لكن كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل إلى درجة عالية.

ـ لكنك يا مولانا تتحدث وتعجب بدساتير أجنبية لا يمكن أن تتناسب وبلادنا العربية والإسلامية، وأنت أعلم مني بأحوالها.

ـ من كان يعلم مثلي، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول بقية الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بُنيت عليها الفروع الفقهية، فما يُسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية، أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسيناً أو تقبيحاً، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه نحن بالعدل يسمونه بالحرية والتسوية. فالحرية التي يرغبون فيها هي عين ما يُطلق عليه عندنا: العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي

المحكمة والمعتبرة. إن العلوم الحكمية والعملية التي يظهر الآن أنها أجنبية هي أصلاً علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية، وتشبث أهل أوروبا، حكماء الأزمنة الأخيرة، بقراءتها ودراستها، بينما ظلت في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة.

ـ وماذا يفيدنا نحن، يا مولانا، إذا هم استفادوا من علومنا، ونحن تجاهلناها؟ إلا إذا قصدت استعادتها منهم، وكيف السبيل إلى ذلك؟

ـ لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك، لنشر المنافع العمومية واكتساب السبق في ميدان التقدمية.

ـ لكن الأمر لم يبق على حاله يا مولانا بعد رحيل محمد علي، فتوقفت إنجازاتك التي كان يدعمها، بعد تولي عباس السلطة، فما الذي جعل عباس يلغي المدارس وكل المؤسسات التي كانت وضعت مصر على طريق السبق في ميدان التقدمية؟

ـ بسعي بعض المتآمرين.

ـ المتآمرين على التقدم؟

ـ أما قرأت قصيدتي التي مطلعها:

«رفاعة يشتكي من عصبةٍ سخرت

لما رأت أبحر العرفان قد زخرت»؟

ـ فهمت، تقصد بالمتآمرين أولئك الرجعيين الذين يريدون التشبث بالتخلف... فهل اكتفيت بالشكوى يا مولانا؟

ـ بل أعدت طباعة كتابي عن باريس، فكانت طبعة منقحة ومزيدة موجهة لأولي الألباب.

ـ وماذا كان رد أولي الألباب؟

ـ أُبعدت إلى السودان بحجة وظيفة شاغرة للتدريس هناك.

ـ وتقبلتَ الإبعاد؟

ـ إنما أنا موظف مأمور.

ـ وماذا فعلت في السودان؟

ـ لبثت نحو الأربع سنوات بلا طائل، وتوفي نصف من كان بمعيتي من البعثة.

ـ هل هذا يعني أنك لم تقم بمهمة التدريس التي يُفترض أنها المهمة التي انتُدبتَ لها؟

ـ المهمة استولى عليها حكمدار السودان، ووزعها على فرق الجيش، ولم تعد المدرسة إلا اسماً بدون مسمّى، فالتلامذة هربوا إلى الجبال.

ـ فماذا فعلت إذن؟

ـ إن مدة إقامتي بتلك الجهات كانت لمجرد الحرمان من النفع الوطني.

ـ ما أشعركَ باليأس. أليس كذلك يا مولانا؟

ـ أقمتُ برهة خامد الهمة، جامد القريحة، حتى كاد يقتلني سعير الإقليم الفائر بحرّه وسمومه، ويبلعني فيل السودان الكاسر بخرطومه، فما تسليت إلا بتعريب «تليماك» وتقريب الرجاء بدورة الأفلاك.

ـ تقصد كتاب «مغامرات تليماك» للفرنسي فنيلون؟

ـ نعم، وعرّبتها باسم «مواقع الأفلاك في أخبار تليماك».

ـ لا أعتقد أنك كنت تتسلى يا مولانا بتعريبها، بل أردتها رسالة غير مباشرة إلى الخديوي عباس، بدل أن تكون، كما هي في الأصل رسالة إلى الملك لويس الرابع عشر، حيث يقول فنيلون هذا المقطع الذي أحفظه غيباً: «إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس فيستعبدون رعاياهم لجعلهم أكثر خضوعاً، إنما هم وباء الجنس البشري. يرهبهم الناس ولا ريب إلا أنهم يكرهونهم ويمقتونهم».

ـ إقتضت الحكمة الإلهية أن مدة إقامتي بتلك الجهات لم تضعْ هباء بترجمتي هذا الكتاب الذي صار طبعه بمدينة بيروت، فإنه ولا شك من أنفع كتب الآداب والحكم.

ـ أما سعيت للعودة من منفاك؟

ـ بلى، أرسلت رسائل في هذا الخصوص، منها اثنتان مع الرحالة الأميركي تيلور، إلى أصدقائي بمصر.

ـ ولماذا مع الرحالة الأميركي، وليس مع أحد المصريين؟

ـ لأنني لا أستطيع ائتمان التجار المصريين على هاتين الرسالتين، فلو فُضّتا وقُرئتا، لطال أمد نفيي في هذه البلاد سنين عديدة.

ـ لكن مساعيك كما أنبأنا تلميذك ومساعدك باءت بالفشل، فقد كان أخصامك أقوى حجة لدى السلطان عباس من رسائلك، وكانت رجعيتهم أقوى من تقدميتك.

ـ مـهـازيـل الـفـضـائـل خـادعـونـي
وهـل فـي حـربـهـم يـكـبـو جـوادي؟

ـ أما كبا جوادك في الأقل طوال فترة حكم عباس؟

ـ نعم، لكن ما أن تسنّم سعيد كرسي السلطان، بعد عباس، حتى هرعت إلى مصر.

ـ لكن سعيد عاد فتنكّر لك كما نعرف!

ـ فاستلحقت نشاطي في عهد إسماعيل.

ـ يا لعزمك يا مولانا الذي لا أحد ينكره عليك، وإصرارك على الكفاح، وإنجازاتك التقدمية في الأوقات التي سمحت بذلك. وفي مختلف الميادين: في القضاء وفي الحربية وفي الميادين الصناعية والزراعية والطبية عدا الميدان التربوي، والمدارس التي أسستها، والصحف التي طورتها، والمجلات التي أنشأتها، لكن الذي يلفت يا مولانا أنك برغم كل هذه المشاغل، وبرغم تخريجك جيلاً من المترجمين، لم تتوقف يوماً عن الترجمة بنفسك، في حين كان بإمكانك الاكتفاء باختيار الكتب المطلوب ترجمتها، فلماذا؟

ـ إن فن الترجمة، أعني ترجمة الكتب، هو من الفنون الصعبة، خصوصاً ترجمة الكتب العلمية، فإنه يحتاج إلى معرفة اصطلاحات أصول العلوم المراد ترجمتها.

ـ كان اهتمامك إذن بإيجاد المصطلحات؟

ـ نعم، لما كانت هذه الألفاظ أعجمية، لم ترتّب في كتب اللغة العربية، عربناها بأسهل ما يمكن التلفظ به فيها على وجه التقريب، حتى أنه يمكن أن تصير، على مدى الأيام، دخيلة في لغتنا، كغيرها من الألفاظ المعربة قديماً عن الفارسية واليونانية. هكذا كنت أضع في كلٍ من الكتب التي أترجمها، قاموس مصطلحاتها، فقاموس مصطلحات كتاب «التعريبات الشافية لمريد الجغرافية» بلغ خمسين صفحة من الكتاب، وقاموس مصطلحات كتاب «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر» استغرق مئة صفحة من الكتاب. ولو وضع المترجمون نظير ذلك، في كل كتاب يُترجم، لانتهى

الأمر بالتقاط سائر الألفاظ المستحدثة التي ليس لها مرادف أو مقابل في لغة العرب، فينتفع بها الوطن، ويُستغنى عن الدخيل، وتقليل التغرب في بلاد أوروبا حيث لا يتيسّر لكل إنسان.

ـ بالمناسبة يا مولانا، وطالما الحديث عن اللغة، ما رأيك في مستقبل اللغة الدارجة أو العامة؟

ـ إن اللغة المتداولة في بلدة من البلاد، المسماة باللغة الدارجة، التي يقع بها التفاهم في المعاملات السائرة، لا مانع أن يكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها، وأصول على حسب الإمكان تربطها، ليتعارفها أهل الإقليم، حيث نفعها بالنسبة إليهم عميم، وتصنّف فيها كتب المنافع العمومية، والمصالح البلدية.

ـ يخيّل إليّ، يا مولانا، أنك في هذا الشأن موافق على رأي ابن خلدون، لكنك كرجل دين يعالج مسألة اللغة العامية بهذه الإيجابية العملية، خارج النظرة الدينية. لا يسعني إلا أن أسألك: إلى أي حد لا يتناقض التزامك الديني مع التزامك بمسألة التمدن والعمران؟ وفيها ما فيها من قوانين لا تلتزم بالدين؟

ـ الحق أنه ليس لنا أن نعتمد على ما يحسّنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه، والعدل قوام التمدن، وافقه الشرع والطبع.

ـ أي أن ما يقوله المفكرون العلمانيون في هذا الصدد وما يضعون من قوانين لا يتناقض مع الوحي الإلهي؟

ـ إلا أن نقول إن النواميس عند الحكماء إنما هي أيضاً من وحي القدرة الإلهية خصت بها العلماء، ففي الأزمان السابقة للشرائع تأسست أيضاً قوانين الحكماء وحصل منها نوع من انتظام

الجمعيات التأنيسية بظهور الحكماء، في قدامى الدول، يقنّنون القوانين المدنية.

ـ يعني هذا أن الأديان المختلفة يجب ألا تعمل على التفريق بين المجتمعات المختلفة بقدر ما يجب أن تساعد على التقريب بينها؟

ـ نعم، فلا ينكر مُنصف أن بلاد الإفرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكمية، وأعلاها في التبحر، ولو اختلف الدين، وهي العلوم التي تصنع التمدن والعمران، وسيظهر لك فضل النصارى في العلوم عمن عداهم عندما تعرف أن بلادنا خلو منها. ذلك أن علومنا، سواء في الجامع الأزهر المعمور بمصر، أو جامع بني أمية بالشام، أو جامع الزيتونة بتونس، أو جامع القرويين بفاس، أو مدارس بخارى ونحو ذلك، إنما هي علوم زاخرة فقط بالعلوم النقلية وبعض العلوم العقلية كعلوم العربية. إن علومنا وقفت عند الأدوات وغفلت عن الغايات، وهذا ما جعل حكماء الإفرنج يقولون عن علمائنا إنهم لا يعرفون غير شريعتهم ولسانهم، وهذا ما يجعل بلادنا محتاجة إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه عن العلوم الحقيقية؟

ـ هل تنصحنا بالتخلي عن علومنا الأدبية لصالح العلوم الأخرى التي تسميها حقيقية؟

ـ إن المعارف الأدبية والعلوم الحقيقية متعلق بعضها ببعض لكمال ما بينها من الروابط والمناسبات، ولأن كلاً منهما متوقف على الآخر. إن العلوم الأدبية والعلوم الحقيقية متقارنة في التمكن والتقدم.

ـ وكأنك تستثني علماء الدين من كل ذلك؟

ـ الفرنساوية لا تعظم القسس إلا في الكنائس لدى من يذهب

إليها. لكن الغالبية لا تسأل عنهم، فكأنهم ليسوا إلا أعداء للأنوار والمعارف، ذلك أن أكثر الفرنساوية لا يتبع دينه ولا غيرة له عليه.

ـ لكن ثمة من هو متعصب لدينه هناك مثلما هنا، فماذا تقول في هؤلاء وأولئك؟

ـ إن محض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره لا يعدّ إلا مجرد حمية، وهم يحاربونها هناك. إسمع ماذا يقول صاحبنا فينلون في رسالته إلى ولي عهد الإنكليز في ذلك العهد: «إذا آل الملك إليك، أيها الأمير، لا تُجبر رعيتك على تغيير مذهبهم، ولا تبديل عقائدهم الدينية، فإنه لا سلطان يستطيع أن يتسلطن على القلب وينزع منه صفة الحرية، فقوّة العنفوان الحسيّة والشوكة الجبرية الغاصبة لا تفيد برهاناً قطعياً في العقيدة، ولا تكون حجة يطمئن إليها القلب فلا يُنتج الإكراه على الدين إلا النفاق وإظهار خلاف ما في الباطن».

ـ لماذا تقصدت، يا مولانا، ترجمة هذه الرسالة أيضاً؟

ـ إن الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا في قضايا الأديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق.

ـ في حديثك تردّد كلمة مِلّة. لا أدري إذا كنت تقصد الدين أو شيئاً آخر؟

ـ الملّة في عرف السياسة كالجنس: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوايدها متحدة، ومنقادة غالباً لأحكام واحدة ودولة واحدة.

ـ وماذا تعني عندك كلمة التمدن التي تكاد تكون محطة رئيسية في كتاباتك؟

ـ التمدن في الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسّاً ومعنى، وكمال التربية، واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية.

ـ وكلمة الحرية؟

ـ الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور. فيتصرف الإنسان كما يشاء في نفسه ووقته ورأيه وشغله، فلا يمنعه عن ذلك إلا المانع المحدد بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العادلة في شروط الحرية الأهلية.

ـ وماذا تقصد بالحرية الأهلية؟

ـ هي الحرية المدنية، وهي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة، بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضَمِنَ للباقين أن يساعدهم على فعل كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، ومن محاسن حرية الأمة أنها تفرح أيضاً بحرية غيرها من الأمم، وتتأذى من استعباد أمم الممالك الذين لا حرية لهم.

ـ نعرف يا شيخ رفاعة أنك وضعت وترجمت وأشرفت على نحو ألفي كتاب. فما هو الكتاب الذي يعنيك الأكثر، إذا استثنيا باكورة مؤلفاتك «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»؟

ـ كتاب «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية».

ـ الأنه آخر ما نشرت أم لسبب آخر؟

ـ لما كان من الواجب على كل عضو من أعضاء الوطن أن يعين

المجموعة بقدر الاستطاعة، بذلت جهدي في ترصيف تحفة جميلة في المنافع العمومية، التي بها للوطن توسيع دائرة التمدّنية.

ـ أهي تحفة مترجمة أو موضوعة؟

ـ إقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليافعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال وأقبل على الخاطر، وأودعتها ما تنزاح به من الذهن الأوهام، وتتأبد به السعادة، وتتأيد به السيادة، وبالجملة ما يكون لأهل الوطن ذخراً، ويعقبه النجاح دنيا وأخرى.

ـ وماذا عن كتاب قال لي مساعدك مجدي إنك تعمل على إنجازه بعنوان «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين»، وفيه نصائح لتصحيح النظرة إلى المرأة؟

ـ نعم، قضت التجربة في كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره.

ـ هل أفهم من كلامك أنك لا تمانع في دخول المرأة في معترك السياسة مثلاً؟

ـ قضت الشريعة المحمدية وقوانين غالب الممالك بقصر السياسة على الرجال دون النساء.

ـ فلماذا خصصت إذن يا مولانا فصلاً كاملاً من كتابك «تخليص الإبريز» تستعرض فيه أسماء النساء اللواتي برعن في السياسة، عربيات وأعجميات، ومنهن المسلمات، ثم تقول على لسان أهل السياسة إنهن، أي النساء اللواتي تولين السلطة، أحسنّ السياسة والرياسة واكتسبن قصب السبق في ميادين الفخار وفي حسن التدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطة؟

[ولأول مرة منذ بداية حديثنا ابتسم الشيخ رفاعة، ونظر إلى تلميذه نظرة ذات مغزى، ثم قال:]

ـ في أي حال إن لهن السلطة المعنوية، هذه السلطة نفوذها يكفيهن لتحسين أحوال الرجال، وترقيق طباعهم، فإن الحب سلطان قادر، وملك قاهر.

ـ أشكرك يا مولانا على رحابة صدرك التي سمحت لي بأسئلة كنت أظن أنك قد تجد فيها بعض الحرج، فإذا بك تجعلني أنا المحرج. لكن، كما هي عادة الصحافيين، سأسألك أخيراً كلمة تلخص فيها تجربتك؟

ـ سعيي إلى التمدن. وكلما اتسع نطاق التمدن في الدنيا خفّت الحروب، وقلّت العداوات، وتلطّفت الفتوحات، وندرت التقلّبات والتغلّبات حتى تنقطع بالكلية، وينمحي الاستعباد والاسترقاق، ويزول الفقر والمسكنة.

[نهضت مودعاً وشاكراً، وما أن سرت خطوات في اتجاه الباب يرافقني السيد مجدي، التفت إلى الشيخ فإذا به برغم الجهد الذي بذله في الحديث معي، ينكب على أوراقه من جديد، فما وسعني إلا القول:]

ـ أما تتعب يا شيخ رفاعة؟

[التفت إليّ، وبلهجة شديدة الجدية وقال:]

ـ إن مثل الكاتب كالدولاب، إذا تعطّل تكسّر، وكالمفتاح إذا تُرك ارتكبه الصدأ.

[وبعد أن غابت صورته عن خيالي، أدركت صدق اعتقاده، فهو لم يتوقف عن الكتابة، حتى توقف قلبه].

الفصل التاسع

مع عبد الرحمن الكواكبي
(١٨٥٤ ـ ١٩٠٢)

«إن الأمم مسؤولة عن أعمال مَن تحكّمه عليها».

الكواكبي

تميز عبد الرحمن الكواكبي عن جمال الدين الأفغاني بالتركيز على النهضة العربية أكثر مما على الجامعة الإسلامية، متحولاً هكذا عن التأثر بسلفه المباشر وابن دينه إلى التأثر بمعاصريه من اللبنانيين في مواجهة نظام سياسي اضطهد العرب باسم الإسلام.

ثم ذهب أبعد من الجميع، وأبعد من كل وطنية أو قومية أو دين، إلى روح ثورية أممية كانت تنبض في العالم آنذاك، للخروج من المعادلة التاريخية الراسخة التي جعلت «رجال البشر يتقاسمون مشاق الحياة قسمة ظالمة»، حسب تعبير الكواكبي، واضعاً هكذا الاستبداد المالي المتعاظم آنذاك في مستوى الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، هو ابن الأسرة الدينية الذي كان تولى مناصب إدارية، وكان احترف التجارة أيضاً.

منذ البداية أرّقه هاجس عميق بالظلم، ووعى باكراً أن سلاح المواجهة هو الإعلام، وعندما أصبح الإعلام متعذراً في بلده قام بمهمة «العرضحالجي» دفاعاً عن المظلومين أمام القضاء.

وإذ نجا من حبل المشنقة في بيروت ظن أنه وجد في مصر، قلعة الحريات العربية آنذاك، منبره فنشر الكتاب الذي شق في تاريخ الفكر النضالي العربي أفقاً جديداً «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، لكن ذراع الاستبداد الطويلة طالته وهو في منفاه الطوعي، فصرعته وهو بعد في الخمسين.

* * *

كان عليّ أن أقصده إلى مقهى «يلدز» في القاهرة، قرب حديقة الأزبكية، حيث كان يجلس مساء إلى أصحابه، مثل رشيد رضا، محمد كرد علي، إبراهيم سليم النجار وغيرهم، فركبنا الحنطور إليه، أنا وابنه كاظم الذي تركني أحزر أياً من الجالسين إلى تلك الطاولة في زاوية المقهى هو أبوه. لم يكن ذلك صعباً بعد أن وصفه لي نجله بدقة في الطريق:

كان ربع القامة، عريض الصدر، قوي البنية، أبيض اللون، أسود الشعر واللحية التي كانت تحيط بوجهه كسوار وقد امتدّ إليها وإلى شعره الشيب. كان آنذاك في التاسعة والأربعين، متأنقاً في لباسه، يتكلم بجهد هادىء وسلاسة وابتسام، برغم مسحة كآبة على محياه.

تقدمتُ نحوه وحييته، وبعد أن عرّفه ابنه بمهمتي، انتحينا زاوية بعيدة عن شلّته.

كان سؤالي الأول عن كتابه الذي كان حديث الساعة آنذاك في أوساط المثقفين في القاهرة، وبلغتْ أصداء ضجّته عواصم عربية أخرى، فقال:

ـ عندما هجرت دياري سارحاً في الشرق اتخذتُ مصر لي مركزاً، مغتنماً عهد الحرية فيها، فوجدت سراة القوم، في مصر كما في سائر الشرق، خائضة عباب البحث في المسألة الكبرى، المسألة

الاجتماعية في الشرق عموماً وفي بلاد المسلمين خصوصاً، وكان الباحثون يذهب كل منهم مذهباً في سبب الانحطاط وفي ما هو الداء والدواء. وقد تمحّص عندي أنّ أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، ودواءه دفعه بالشورى الدستورية، فنشرت في جرائد مصر بعض مباحثي التي طالما أتعبتُ في تحليلها، وخاطرت بحياتي في درسها وتدقيقها مدة ثلاثين سنة.

ـ كان ذلك قبل طبع الكتاب؟

ـ نعم. كان ذلك لدى زيارتي الأولى لمصر، وفي زيارتي الثانية استجبت لتكليف بعض الشبيبة فوسّعت تلك المباحث، ثم نشرتها تعميماً للفائدة في كتاب سميته «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، وجعلته هدية مني للناشئة العربية المباركة، المعقودة آمال الأمة بيُمن نواصيها، ولا غرو فلا شباب إلا بالشباب.

ـ أكان ظنك في الشباب بمحله؟

ـ نعم، ففي زيارتي الثالثة هذه لمصر وجدت الكتاب قد نفد في برهة قليلة، فأحببت أن أعيد النظر فيه، وأزيده زيداً مما درسته فضبطته، أو اقتبسته فطبّقته، وحولت ذلك إلى هيئة الكتاب الحالي.

ـ هل تقصدت في كتابك يا سيد، نظاماً معيناً أو مستبداً معيناً؟

ـ لا، لم أقصد في مباحثي ظالماً بعينه، ولا حكومة مخصصة، إنما أردت بيان طبائع الاستبداد وتشخيص مصارعه، وتنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين عسى يعرف الشرقيون أنهم هم المتسبّبون لما هم فيه، فلا يعتبون على الأغيار ولا الأقدار، إنما على الجهل وفقد الهمم والتواكل، عسى الذين فيهم بقية رمق من الحياة يستدركون شأنهم قبل الممات.

ـ طالما الاتهام يا سيد ليس موجهاً ضد سلطة مخصوصة، والكتاب منشور في بلد تصفه بالبلد الحر، فلماذا جعلت التوقيع باسم مستعار: «الرحالة ك.»؟ وتهربت من التوقيع باسمك الصريح؟

ـ أنا مسلم عربي مضطر للاكتتام شأن الضعيف الصادع بالأمر، المعلن رأيه تحت سماء الشرق، الراجي اكتفاء المطالعين بالقول عمّن قال، فيُعرف الحق في ذاته وليس في الرجال.

ـ تقول «مسلم عربي» تمييزاً عن مسلم غير عربي. فهل تظن أن أمرك يخفى على مضطهديك، وقد سبق أن أصدرت لمواجهتهم، جريدتك «الشهباء»، وفي مدينتك حلب بالذات التي هي على حدود مركز الخلافة الإسلامية؟

ـ كان ذلك في البداية لتقويم الأمور وتحسين الظروف بالنقد. ومع ذلك واجهنا الصعاب في الحصول على الاستئذان، وانتظرنا طويلاً بعد أن أتينا بالمطبعة والأدوات إلى حلب، ولنا أسوة بالمصاعب التي ألّمت بمثل هذا المشروع مع غالب من تقدّمنا في أقطار أخرى.

ـ وكيف تذللت المصاعب؟

ـ مع إعلان الحرب ضد روسيا، طلباً لتأييد الدولة العليّة. لكن سرعان ما عطّلها الوالي كامل باشا.

ـ لأي سبب؟

ـ لا حاجة لتبيان الأسباب.

ـ فاستسلمتَ؟

ـ لا، أصدرنا جريدة «الاعتدال»، وهي «الشهباء» نفسها، من كل حيثية فعُطّلت بدورها.

ـ ألم تجد سنداً من مواطنيك يا سيد؟

ـ يوجد دوماً عند كل قوم بعض أصحاب الغايات الذين كانوا وجلين غير ممنونين من هذا المشروع، نتيجة خلود الأهالي للخمول، وتعودهم أن لا يطالبوا بحق، متمثلين القول: «وإنما السلام في مسالمة الحكام».

ـ هل تتابع أخبار حلب بعد أن بعدت المسافة بينك وبينها؟

ـ أعلم أن حالها تزداد سوءاً بعد فتح قناة السويس، وتسيير السفن في دجلة والفرات فتحوّلت عنها الموارد وأودت بتجارتها.

ـ يقول صديقك الغُزّي إن أحد أسباب استعجالك الخروج من حلب رغبتك في نشر كتاب لك كنتَ وضعته باسم «أم القرى»، وعبثاً فتّشتُ عن نسخة منه في مكتبات القاهرة. فهل أنك طبعته حقاً؟

ـ نعم. ونفد في وقت قصير، ومن يظفر بنسخة من هذا السجل، فليحرص على إشاعته بين الموحّدين، وليحفظ منه نسخة ليضيف إليه ما سيليه في موضوعه من نشرات الجمعية وأولها «صحائف قريش»، التي سيكون لها شأن إن شاء الله في النهضة الإسلامية العلمية والأخلاقية.

ـ في النهضة الإسلامية، أم في استعادة الخلافة إلى العرب؟ كما اتهمك العثمليون!

ـ هذا ما جاء على لسان بعض المحاورين في الندوة.

ـ وهل كانت وقائع تلك الندوة، الواردة في كتابك «أم القرى» حقيقية أم متخيلة؟

ـ إن لها أصلاً من الحقيقة.

ـ لكن يا سيد، وأنت الأعلم بحال العرب، لم تكن الخلافة عندهم أقل استبداداً مما هي لدى الأتراك.

ـ لو أن العرب الإسلام الذين دخلوا هذه البلاد وفتحوا أكثرها بسيف جاذبية العدالة ومكارم الشيم، لم تَفسد أخلاق أخلافهم من حيث تشويش وجه حقيقة والتصلب في الدين لما صادفت بلادنا شرور تلك الحروب الصليبية، التي لا زلنا نشاهد أضرارها سياسياً وأدبياً.

ـ هل تعني أن الاستبداد والتعصب الديني متساويان؟

ـ الاستبداد مفسدٌ للدين في أهم قسميه: الأخلاق. أما العبادات فلا يمسها لأنها تلائمه في الأكثر.

ـ وأين يقف الاستبداد السياسي من ذلك؟

ـ إن بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني مقارنة لا تنفكّ، ومتى وُجد أحدهما في أمّة جرّ الآخر إليه. وإذا صلح أحدهما صلح الثاني.

ـ كيف؟

ـ إن الدين أقوى تأثيراً من السياسة، فإن البروتستانتية أثّرت في الإصلاح عند السكسون أكثر من تأثير الحرية السياسية عند الكاثوليك.

ـ وأين هي بروتستانتية الإسلام هنا يا سيد؟

ـ الإسلام جعل الحكم شورى بين الناس، وإن العرب هم حقاً أعرق الأمم في أصول الشورى، في الشؤون العمومية، فأنشأوا حكومة قضت بالتساوي بين الحكام وفقراء الأمة، في نعيم الحياة وشظفها، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوّة وروابط هيئة اجتماعية وحالات معيشة اشتراكية.

ـ تقصد حكومة الراشدين؟

ـ كانت الحكومة نيابية اشتراكية، أي ديموقراطية تماماً.

ـ وما العمل إذا تلك الديموقراطية التي تشير إليها قد أُفسدت أيضاً باسم الدين؟

ـ ما أحوج الشرقيين أجمعين، يا أخي، من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم، إلى حكماء يجددون النظر في الدين، فيعيدون النواقص المعطلة، ويهذبونه من الزوائد الباطلة، مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده فيحتاج إلى مجدّدين يرجعون به إلى أصله المبين.

ـ هل تعتقد يا سيد أن تجديد الدين يساعد على حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي اختلفت مع اختلاف الظروف؟

ـ الظروف وليس المبدأ. إن التمول في الحياة الإسلامية محمود بثلاثة شروط: الأول أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال، والثاني أن لا يكون في التمول تضييق على حاجات الغير، كاحتكار الضرورات أو التغلب على المباحات، والثالث هو ألاّ يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير. وأنا أعتقد أنّ الأغنياء ربائط المستبد، ولهذا يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياؤها.

ـ لعل كلامك هو الصحيح، يا سيد، لكنه يتجاوز الإسلامية إلى الاشتراكية وليس إلى الديموقراطية التي هي مطلب أقرانك في تصورهم للتمدن، حيث تحصيل الثروة مباح في الحكومات الديموقراطية!

ـ إن تحصيل الثروة في الحكومات الديموقراطية لا يتأثر إلا عن طريق المراباة مع الأمم المنحطّة، أو التجارة الكبيرة التي فيها نوع من الاحتكار، أو الاستعمار في البلاد البعيدة مع المخاطرات.

ـ وهذا صحيح أيضاً، يا سيد، لكن لا ينطبق كثيراً على النظام الإسلامي الراهن، المتسامح مع تراكم الثروات الفردية التي تعتبرها

أنـت مساوية للاستبداد السياسي. فهل أنت مع تصحيح تلك النظرة؟

ـ نعم، فالثروات الإفرادية تمكّن الاستبداد الداخلي، فتجعل الناس صنفين: عبيداً وأسياداً، وتقوّي الاستبداد الخارجي، فتسهل التعدّي على حرية واستقلال الأمم الضعيفة مالاً وعدة، وهذه كلها مقاصد فاسدة.

ـ إنني متفق معك تماماً في هذا يا سيد، لكن الحكومات الديموقراطية، أو ما تسمّيها الحكومات العادلة، تسمح بالثروات الإفرادية بل تشجع عليها. وهذا يحدث في الحكومات الديموقراطية كما في الحكومات الاستبدادية.

ـ إن ثروة بعض الأفراد في الحكومات العادلة أضرّ كثيراً منها في الحكومات المستبدّة. فالأغنياء في الحكومات المستبدة يهتمون بتبذير المال في الملذات الخاصة، أما الأغنياء في الحكومات العادلة فيصرفون قوتهم في إفساد أخلاق الناس بإخلال المساواة فيستعبدون بها الناس استعباداً أصولياً مستحكماً، فيوجدون الاستبداد، أو التطرف الفوضوي يأساً من مقاومة الاستبداد المالي.

ـ ألهذا قلت: «إن البشر يتقاسمون مشاق الحياة قسمة ظالمة»؟

ـ نعم، إن أمثال هذه الطبقة، تجدهم لا يزيدون على واحد في المئة، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع والزراع، وكذلك حال رجال السياسة والأديان ومن يلتحق بهم وعددهم لا يتجاوز الواحد في المئة ومع ذلك يتمتعون بنصف ما يتجمّد من دم البشر أو زيادة، ينفقونه في الرفه والإسراف.

ـ لكن في المقابل يا سيد، حصل تقدم كبير في العلم والعمران...

ـ لم يقم دليل واحد حتى الآن على ترقّي الإنسان في السعادة

الحيوية، برغم ترقي العلم والعمران، عما كان عليه البشر في العصور الحجرية.

ـ هل يجب التخلي إذن عن العلم والعمران؟

ـ إن العلم والعمران هما آلتان، يصلحان للإسعاد أو يصلحان للإفساد.

ـ والغالب يا سيد أنهما آلتان للإفساد أكثر مما للإسعاد، فما العمل؟ أمن الأفضل ترك الأمور على حالها، طالما أن حركة التقدم غير مضمونة النتائج؟

ـ رعاك الله يا أخي، إن الحركة سنّة عاملة في الخليقة، والترقي هو مسعى الحركة الحيوية. وهذه الحركة أشبه بميزان الحرارة، كل ساعة في شأن، والعبرة في الحكم للوجهة الغالبة، فإذا رأينا في أمة آثار حركة الترقّي هي الغالبة حكمنا لها بالحياة، ومتى رأينا عكس ذلك حكمنا عليها بالموت.

ـ وما ترى في حركة أمتنا؟

ـ قد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحوّل ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب التسفّل.

ـ أإلى هذه الدرجة يا سيد؟

ـ نعم كان بين السعادة والشقاء حربٌ سجال، فإن غلب العقل الاندفاع كانت الوجهة: الحكمة، وإن غلبت النفس كانت الوجهة: الزيغ.

ـ وأين تضع نفسك في هذه الحرب السجال؟

ـ على الذين يعرفون ما هي وظيفتهم بإزاء الإنسانية أن يسعوا إلى رفع الضغط عن العقول لينطلق سبيلها في النمو فتمزق غيوم

الأوهام التي تمطر المخاوف. ولاح لي أن أصوّر الرقي والانحطاط في النفس، وكيف ينبغي للإنسان العاقل أن يعاني إيقاظ قومه، وكيف يرشدهم إلى أنهم خُلقوا لغير ما هم عليه من الصبر على الذل والسفالة، فيذكّرهم ويحرّك قلوبهم.

ـ وهل الحرية كافية يا سيد لأن تنتقل بالأمة من حال إلى حال؟

ـ عبر الوعي. إذا أُلزمت أمّة بالحرية دون وعي تشقى، كما البهائم الأهلية تفنى إذا أُطلق سراحها.

ـ وإذا سألتك أن تحدد صفة خطابك فماذا تقول يا سيد؟

ـ إنه اللوم الإرشادي.

ـ وهل المرأة لها دور عندك؟

ـ في بلدان الإسلام حرمنا المرأة من حقوقها في العلم والعمل، بزعم أن جهل النساء أحفظ لعفتهن، وكأن العِلم يدعو إلى الفجور، والجهل يدعو إلى العِفّة، ولعل العالِمة أقدر على الفجور من الجاهلة، حين أن ضرر جهل الإنسان وسوء تأثيره في أخلاق البنين والبنات أمر واضح غني عن البيان.

ـ وماذا عن الرجال الجاهلين؟

ـ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا، وهم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا، والله لا يظلم الناس، ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

ـ أتعني أن الوعي الاجتماعي يساعد على الترقي أكثر من الدين؟

ـ إن الفقير المعذّب المأسور المنتسب إلى دين يسلّي نفسه بالسعادة الأخروية، فيعدها بجنان ذات أفنان، ونعيم مقيم أعدّه، ويبعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة، وأنه لربما كان خاسر الصفقتين. فهذه

المسلّيات تحوّل الأذهان عن التماس معرفة سبب الشقاء، فيرفع المسؤولية عن المستبدّين ويلقيها على عاتق القضاء والقدر، بل ويلقيها على أقرانه من المأسورين المساكين أنفسهم مثله.

ـ وماذا تقول في التسليم بالقضاء والقدر؟

ـ القضاء والقدر هما السعي والعمل.

ـ حسناً، لنفرض، يا سيد، أن هذه الرغبة بالسعي والعمل وُجدت، فكيف الأسلوب إلى تحقيقها في إطار مكافحة الاستبداد؟

ـ يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يُستبدل به. إن معرفة الغاية، ولو إجمالاً، شرط طبيعي للإقدام على كل عمل، وإنه لا بد من تعيين المطلب تعييناً واضحاً بحيث يأتي متوافقاً مع رأي الأكثرية، فالاستعداد الفكري النظري لا يكفي أن يكون مقصوراً على الخواص بل لا بد من تعميمه. وإن الفرد المتحمس يُعدي العشرات والمئات وربما الألوف حسب قوة براهينه، لأن الله جعل الأمم مسؤولة عن أعمال من تُحكِّمه عليها.

□ □ □

[نهض الشيخ عبد الرحمن الكواكبي عندما شعر أنني استنفدت الأسئلة، مودعاً ومتمنياً لي التوفيق في نشر أفكاره. فبادرته:]

ـ هل من كلمة محددة أَنقلها عنك؟

ـ أقول لهم: يا قوم، رحمكم الله، ما هذا الحرص على حياة تعيسة دنيئة لا تملكونها ساعة؟ لكم نفوس ولكن لا تعرفون لها قدراً ولا مقاماً، فإن كان الموت ولا بد فلماذا الجبانة؟ يا قوم، قاتل اللهُ الغباوة، أليست هي التي جعلتكم تخافون من ظلكم وتُرهبون من قوتكم، وتجيّشون منكم عليكم جيوشاً ليقتل بعضكم بعضاً؟ فيا

قوم، وإِريد بكم شباب اليوم، رجال الغد، شباب الفكر رجال الجدّ، أُعيذكم من الخزي والخذلان بتفرقة الأديان. دعونا ندّبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الأُخرى. وقد علمتم يا نجباء، من طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد جُملاً كافية للتدبر فاعتبروا بها.

□ □ □

وغادر عبد الرحمن الكواكبي الطاولة التي سيدسّ عليها أحدهم للشيخ، بعد أقل من سنة، السم في فنجان قهوته.

كتب صدرت للمؤلف

في الشعر:

«أشياء ميتة» ... ١٩٥٩.

«أعشاب الصيف» دار مجلة «شعر» ١٩٦١.

«السيف وبرج العذراء» دار مجلة «شعر» ١٩٦٣.

«الموت الأول» مؤسسة بدران ١٩٧٣.

في النقد:

«دفتر الثقافة العربية الحديثة» دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣.

«سيناريو المسرح العربي في مئة عام» دار الباحث ١٩٨١.

«الرواية العربية الطليعية» دار ابن خلدون ١٩٨٢.

«السوريالية وتفاعلاتها العربية» المؤسسة العربية ١٩٨٧.

«المسرح مستقبل العربية» دار الفارابي ١٩٩١.

«حوار مع رواد النهضة العربية» رياض الريس للكتب والنشر ١٩٨٨.

«مشاهدات ناقد عربي في باريس» دار الباحث ١٩٨١.

«جبران صورة شخصية» المؤسسة العربية ١٩٨٣.

«جورج شحادة، ملاك الشعر والمسرح» دار النهار ١٩٨٩.

«أراغون، الشاعر والقضية» المؤسسة العربية ١٩٧٤.

«لقاءات شخصية مع الثقافة الغربية» الدار العالمية ١٩٨٤.

«مسرحي والمسرحي» دار ٢٠٠٢ - مكتبة بيسان ١٩٩٥.

«مختارات من الشعراء الرواد في لبنان: ١٩٠٠ - ١٩٥٠» شركة المطبوعات ١٩٩٨.

في المسرح:

«الزنزلخت» دار النهار ١٩٦٨.

«القتل» منشورات مجلة «فكر» ١٩٦٨.

«كارت بلانش» منشورات مجلة «المصارف» ١٩٧٠.

«الديكتاتور» دار الطليعة ١٩٧٢.

«لماذا رفض سرحان سرحان؟» دار الطليعة ١٩٧٢.

«قضية ضد الحرية» دار القدس ١٩٧٥.

«مسرحيات قصيرة» دار أبعاد ١٩٨٤.

«الأعمال المسرحية الكاملة» دار الفكر الجديد ١٩٨٨.

في السياسة:

«أبعد من الحرب» دار الآداب ١٩٩٣.

«أبعد من السلام» دار الفارابي ١٩٩٧.

في الترجمة:

«خمسون قصيدة حب من بول إيلوار» المؤسسة العربية ١٩٨٤.

«عشرون روائياً عالمياً يتحدثون عن تجاربهم» شركة المطبوعات ١٩٩٨.

«لعنة زحل» دار الفارابي ١٩٩٨.

فهرس الأعلام

أ

ل

م

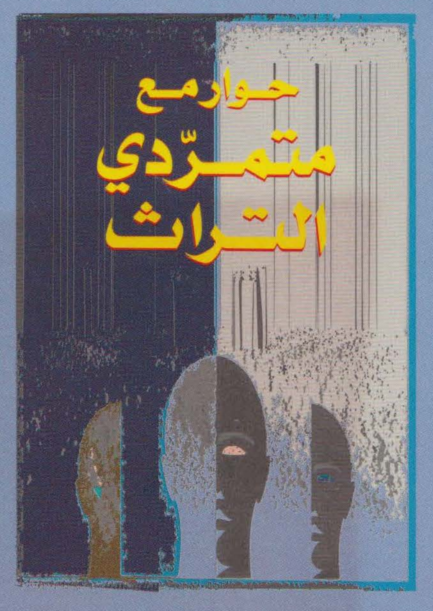
ن

هـ

و

ي

عصام محفوظ



بعد كتابه «حوار مع رواد النهضة» وأسلوبه المبتكر، يذهب عصام محفوظ في هذا الكتاب «حوار مع متمردي التراث» عميقاً في الماضي الأبعد معيداً اكتشاف أعلام مثلوا علامات فارقة أدبية وفكرية في التاريخ العربي.

يعتمد المؤلف في الكتاب أحد أكثر أساليب الإعلام المعاصر جاذبية للقارئ: الحديث المباشر، حيث تصبح الشخصية التراثية حاضرة بيننا، تشارك في هموم كانت ولا تزال قدر عالمنا.

وهكذا بين سؤال وجواب تبدأ رحلة شيقة تنفتح فيها أبواب العقول على مداها المشتهى مع أعلام عظام هم: ابن المقفع - الجاحظ - أبو حيان التوحيدي - أبو العلاء المعري - ابن رشد - السهروردي - ابن خلدون - رفاعة الطهطاوي - عبد الرحمن الكواكبي.

